الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أحمد درايعية_ أدرار

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الدّلالة عند الشّريف التّلمساني(ت771)
من خلال كتابه مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تخصص: دراسات جزائرية في اللغة والأدب العربي

إعداد الطالبة:

حفصة علاّتي

إشراف الأستاذ الدكتور:

المغيلي خدير

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د. إدريس بن خويا	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة أدرار
أ.د. المغيلي خدير	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً ومقرراً	جامعة أدرار
أ.د.عمران رشيد	أستاذ التعليم العالي	مناقشاً	جامعة بشار
أ.د.مبارك بلالي	أستاذ التعليم العالي	مناقشاً	جامعة أدرار
د.محمد بن عبو	أستاذ محاضر (أ)	مناقشاً	جامعة أدرار
د.أحمد راجع	أستاذ محاضر (أ)	مناقشاً	جامعة أدرار

الموسم الجامعي: 1440–1441هـ/2019– 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أتقرب بهذا العمل إلى الله سبحانه وتعالى وأهديه:

إلى من شغفت بحبه سيدي وسيد الخلق أجمعين محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى الشمس التي تنير حياتي، إليك عيوني وبسمتي إليك وطني إليك أمي الغالية.

إلى سندي في هذه الحياة إلى شجرتي التي لا تذبل، إلى الظل الذي آوي إليه في كل حين إليك والدي الغالي بارك الله في عمرك.

إلى من شددت بهم أزري وأشركتهم في أمري إلى رياحين حياتي إخوتي الأعزاء وفقكم الله وأنار دربكم.

إلى كل أساتذتي ومعلمي.

إلى صديقاتي من كن رمز الوفاء دون استثناء.

إلى كل محب وغيور على اللغة العربية.

إلى صديقاتي وزميلاتي :يمينة،زهرة،مليكة،فاطمة،آمنة.....

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا العمل.

حفصة

شكر وعرفان

الشكر لله أولاً وأخيراً أن أعاننا على إتمام هذا العمل فله كثيراً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه.

إلى من كان عوناً لنا فكراً وتوجيهاً طيلة أيام البحث أستادنا المشرف المغيلي خدير شرفه الله بالفوز في الدنيا والآخرة.

إلى بحور العلم وفرسان الكلمة ومنارات المعرفة الأساتذة الكرام شكر الله لهم خالص أعمالهم، فلهم منا جزيل الشكر وأصدقه.

كما نتقدم بشكرخاص إلى الأستاذين عبد القادر قصباوي ومختار بن جعفري لما وفراه لنا من مراجع كانت لنا سنداً في انجاز هذا البحث فجزاهما الله ووفقهما وسدد خطاهما.

إلى كل من قدم لنا يد المساعدة .

إلى اللجنة التي قبلت مناقشة هذا العمل:.....

مقـــدمة

يعدُّ البحث الدّلالي من البحوث الّتي تناولها العرب لاتّصالها بالنّص الشّرعي، وقد تجاذب أطراف هذا البحث المفسر والأصولي والبلاغي والنّحوي والناقد والفيلسوف وفي هذا دلالة على اختلاف المناهج والآليات المعتمدة، وإن كان الهدف واحد وهو مركزية الدلالة.

وسنقف من خلال هذا البحث عند أحد المناهج العربية الأصيلة التي حاولت استدبار النص وسبر أغواره وكشف حُجُب دلالته؛ ألا وهو علم أصول الفقه، وقد اعتمد أصحابه على آليات دقيقة، للتوصل إلى أحكام دقيقة، كيف لا ومدار الاهتمام قراءة واستخراج دلالة النّص الشّرعي، وعليه فقد قلّب الأصوليون ألفاظ النّص الشّرعي من عدة جوانب؛ كالعام والخاص والمُطلق والمقيد، كما قاربوا النّص بطرق دلالية عدة منها المنطوق والمفهوم، ولم يَفُتْهم وهم ينقبون عن الأحكام الشّرعية التّفطن للقرائن ودورها في إزاحة رداء الضبابية عن المعنى، لذا نلفيهم توصلوا إلى منافذ الوضوح والغموض الدّلالي وبحثوا عن القرائن التي تجلّي ما غمض من الألفاظ والنّصوص.

وأمام هذا الزّخم المعرفي وهذا الفضاء الرّحب الحافل بالاهتمام بالدّلالة ارتأينا أن نكشف اللّثام عن القضايا الدّلالية التي نضح بها كتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف التّلمساني، الّذي اهتم كغيره من الأصوليين بهذا الجانب؛ كاهتمامه بالمنطوق والمفهوم والعام والخاص والألفاظ الواضحة والغامضة، ودلالة الأمر والنّهي.

ولأنّ الاهتمام بالجانب الدّلالي طغى على هذا المؤلَّف وجدنا المجال فسيحًا لدراسته من هذا الجانب، وبغية التّعرف على جهود الأصوليين عامة والشّريف التّلمساني على وجه الخصوص في الدّلالة وطرقهم في التّوصل إليها.

-تميّز البحث الدّلالي بالدّقة في هذا المجال، لذا آثرنا الغوص في طريقة تدبر النّصوص عند الأصوليين لجلاء دلالتها.

-التّعرف على أحد أعلام الجزائر، والتّوصل إلى جهوده الدّلالية.

-ما ميّز كتابه من تنوع وثراء من خلال إيراده للمذاهب المختلفة، وعدم قدحه في العلماء ولا اجتهاداتهم.

أمّا الأهداف المنشودة من وراء البحث فتتجلى في:

ـ تأثيل الدّرس الدّلالي العربي الجزائري.

ـ إثراء الرّصيد الدّلالي العربي؛ وذلك بإبراز جهود أحد علماء الجزائر في البحث الدّلالي.

ـ التّوصل إلى مكامن الاختلاف والائتلاف بين الشّريف التّلمساني وغيره من الأصوليين.

ويمكننا أن نلخص جنبات البحث في التّساؤلات التّالية: ما هو المنطوق والمفهوم عند التّلمساني وما أقسامهما؟ ما هي أبرز مجالات ومنافذ الوضوح والغموض الدّلالي؟ ما هي الألفاظ العامة؟ وهل خالف الأصوليين في هذا المجال؟ ما هي القرائن الّتي تخصص الدّلالة العامة؟

ومن الدّراسات السّابقة في هذا الموضوع مقال للدكتور إدريس بن خويا عُنون بالجهود الدّلالية للإمام الشريف التّلمساني وهو مقال مقدم في الملتقى الوطني السّابع حول إسهامات علماء الجزائر في الدّراسات اللّغوية المنعقد بجامعة أدرار يوم 08/07مارس 2012م تناول فيه دلالة الحذف ودلالة حرف الباء كما تطرق إلى المشترك اللّفظي متوقفًا عند جهوده في نظرية السياق كما تناول دلالتي الأمر والنّهي.

وقد استعنا بالعديد من المصادر أهمها: الرّسالة للشافعي، والمستصفى للغزالي، واللّمع للشيرازي، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي.

وقد قسمنا هذا البحث إلى مدخل وثلاثة فصول

المدخل: وضحنا من خلاله بعض عتبات العنوان؛ فوقفنا عند الجهود الدّلالية لعلماء العربية القدامى، فتوقفنا عند جهود الإمام الشّافعي، وأبي هلال العسكري، وأبي حامد الغزالي لنوضح ذلك التّجاذب على أطراف المعنى من قبل الأصوليين واللّغويين والنّقاد. كما وقفنا أيضًا على التّعريف بشخصية الشّريف التّلمساني، ومؤلفه مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول .

الفصل الأول: تطرقنا فيه لطرق الدّلالة عند بعض الأصوليين الذين سلكوا فيها مسلكين؛ وهما دلالة المنطوق والمفهوم، مبينين ما تفرع عن كلّ دلالة.

الفصل الثاني: خصَّصْناه لوضوح وغموض الدّلالة، فأجلينا مكامن الوضوح والغموض وكذا منافذهما، وبيّنا القرائن التي توسّل بها الأصوليون لإزالة ضبابية المعنى، ومن ثمّ الخروج من حيز الضبابية إلى التّجلي.

الفصل الثالث: بيّنا من خلاله العموم والخصوص كاشفين عن ألفاظ العموم، وكذا مخصصات الدّلالة.

وختمنا البحث بخاتمة كانت عبارة عن نتائج مستخلصة من هذا البحث.

واعتمدنا أثناء رص لبنات هذا البحث على طبعتين لكتاب مفتاح الوصول طبعة محققة من طرف عبد الوهاب عبد اللطيف، واعتمدنا عليها فقط في المدخل وبالتحديد في منهج التلمساني، أمّا بقية جنبات البحث فاعتمدنا على الطبعة المحققة من طرف محمد علي فركوس.

واصطحبنا أثناء دراستنا عدة مناهج طغى عليها المنهج الوصفي المقرون بالتّحليل في وصف وتحليل معظم القضايا الواردة في البحث، كما تتبعنا بعض جنبات حياة التّلمساني فاستندنا إلى المنهج التّاريخي، وقارنا من حين لآخر بين رأي التّلمساني وغيره من الأصوليين مستعملين بذلك المنهج المقارن.

ولم يبق في الأخير إلّا الإشادة بصاحب الفضل الكبير عليّ بعد الله عز وجل؛ وهو الأستاذ الدكتور المغيلي خدير من خلال توجيهاته النّيرة وصبره، ولين جانبه وتحفيزاته الّتي لولاها لم أكن لأتمّ هذا البحث، فجزاه الله خير الجزاء وشرفه بالفوز في الدّارين.

كما أشكر كلّ من تجشّم عناء قراءة هذا البحث بغية تصويب هناته.

ويبقى هذا العمل جهدًا شخصيًا يعتريه النقص والخطأ، فإن أصبت فمن الله وحده لا شريك له، له المنة والفضل، وإن أخطأت فمن نفسي والشّيطان فأستغفر الله العظيم وأتوب إليه.

أدرار في: 18-03-1441هـ/ الموافق 15-11-2019م.

مدخل: الجهود الدلالية عند علماء العربية القدامى.

1- تعريف الدّلالة عند علماء العربية القدامى.

1-1 لغةً

1-2 اصطلاحًا

2- الجهود الدلالية عند علماء العربية القدامى.

2-1 الجهود الدلالية عند الشّافعي(**ت204هـ**).

2-2 الجهود الدّلالية عند أبي حامد الغزالي (**ت505هـ**).

3- التّعريف بالمؤلِف والمؤلَف.

3-1 التعريف بالمؤلِف.

3-2 التعريف بالمؤَلَف.

لكلّ أمّة روائع أدبية تفتخر بها وتتعهدها بالرّعاية، من خلال محاولة كشف حجبها أو تدريسها لأجيالها، وقد أُثر عن العربي القديم روائع أدبية كشفت لنا عن سنن لغته في التّعبير عن المعاني، وقد نزل القرآن بهذه اللّغة، وما عهدته العرب من سننها في التّعبير لذا قال الشّافعي: «فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها»[1]، لهذا توسّل الأصولي بكل الآليات والعلوم التي تمكّنه من إدراك المعنى الصّحيح الذي قصده الشّارع الحكيم، ولقد حظيت القضايا الدّلالية بنصيبها من الاهتمام عندهم، ولم يكن هذا الجانب حكرًا على علماء الأصول بل شاركهم في هذا المفسرون والبلاغيون والنّقاد، لهذا رأيْنَا قبل أن نبيّن ما تربع عليه كتاب المفتاح من قضايا دلالية، أن نقف عند مفهوم الدّلالة عند علماء العربية القدامى، معرِّجين على بعض الجهود الدّلالية عند الأصوليين ، والذي قطب رحاه القرآن الكريم؛ لأنّ هذه الدّراسات نشأت في كنفه وخدمةً له.

1-تعريف الدّلالة عند علماء العربية القدامى:

1-1 لغة:

إذا تتبعنا مصطلح الدّلالة في المعاجم وجدناه يدلّ على مجموعة من المعاني من بينها الهدي والإرشاد، وهذا المعنى نجده عند الجوهري (ت398هـ) يقول: «الدَّليل: ما يُسْتَدَلُّ به، والدِّليل: الدَّلُ، وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دَلاَلَة ودِلاَلَة ودُلولة، والفتح أعلى.....قال أبو عبيدة: الدلُّ قريب المعنى من الهدي، وهما من السّكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشّمائل»[2] الحميدة.

ويبيّن ابن منظور(ت711هـ)مجموعة من المعاني للفظ دلّ، فيدلّ على الهدي، والافتخار، والامتنان يقول: «ودَلَّ فُلانٌ إذا هدى، ودلَّ إذا افتخر، والدَّلَة: المِنَّة قال ابن الأعرابي: دَلَّ يدِلُّ إذا هدى، ودلَّ يدِلُّ إذا مَنَّ بِعَطَائه...الدَّل والهَدْي قريب بعضه من بعض، وهما من السّكينة، وحسن المنظر... ودَلَّهُ على الشيء يَدُلُّهُ دَلاً ودَلاَلَةً فانْدَلَ: سَدَّدَهُ إليه، وَدَلَلْته فَانْدَلَّ... وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دَلاَلَةً ودِلَالَةً ودُلولة والفتح أعلى»[3]، أي أرشده وهداه إلى الطريق السّوي.

---

[1] الرّسالة، محمد بن إدريس الشّافعي، حققه وشرحه أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1357هـ-1938م، ص51،52.

[2] الصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، راجعه محمد محمد تامر، دار الحديث القاهرة، (دلل)، 1430هـ-2009م، ص382.

[3] لسان العرب، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر بيروت، (دلل)، 11/248،249.

وعليه يكون الدّال هاديًا ومرشدًا «واللّفظ يرشد إلى المعنى ويهدي إليه، ويستدل به عليه في تودد ورفق، فالدّال اللّفظ الحسن السّمت الهادي الذي يرشد إلى المعنى ويهدي إليه»[1] كل عارف باللّغة.

2-1 اصطلاحًا:

أمّا في الاصطلاح فلعلّ أقرب تعريف ما أورده الراغب الأصفهاني الّذي أبان في تعريفه عن فهمه العميق للدّلالة فشملت دلالة الألفاظ على المعاني، كما شملت الدّلالة غير اللّغوية يقول: «الدَّلالة ما يتُوصل به إلى معرفة الشيء؛ كدلالة الألفاظ على المعاني، ودلالة الإشارات والرّموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواءً كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حي»[2]، قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلاَّ دَآبَّةُ ٱلأَرْضِ﴾ [3]، فالدّلالة كلّ ما يوصِلُنَا لمعرفة معنى معين مثل الألفاظ الدالة على معانيها، فكما تحصل الدّلالة بأمور لغوية تَحصُلُ بأمور غير لغوية سواءً قصد به دلالة مثل إشارات المرور، أو لم يقصد به دلالة مثل حركة الإنسان الذي توصلنا إلى العلم بحياته، وقد أثار الأصفهاني مسألة القصدية في الدّلالة وآثارها قبله أبو هلال العسكري الذي رأى أنّ الدّلالة كلّ ما يوصلنا إلى المعنى سواءً قصد ذلك المعنى من طرف الواضع، أو لم يقصد يقول: الدّلالة «ما يمكن أن يستدلّ به، قصد فاعله ذلك أو لم يقصد، والشّاهد أنّ أفعال البهائم تدلّ على حدثها، وليس له قصد إلى ذلك...ومن جعل قصد فاعل الدّلالة شرطًا فيها احتجّ بأنّ اللّص يستدل بأثره عليه، ولا يكون أثره دلالة؛ لأنّه لم يقصد ذلك»[4]، فأخرجها من مضمار الدّلالة لعدم توفر القصدية فيها، فأثر اللّص رغم أنّه استدلّ به غيره وتوصّل إلى معنى معين، لكن بما أنّه لم يقصد أن يجعلها دلالة، فلا تعتبر كذلك، أمّا العسكري وأبو هلال فلم يشترطا القصدية في الدّلالة، فكل ما أوصل إلى المعنى يعدّ عندهما دلالة سواءً بقصد أو بغير قصد.

أمّا الشّريف الجرجاني(ت816هـ) فإنّه عرّف الدّلالة بقوله: «الدَّلاَلة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدّال، والثّاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللّفظ عند علماء الأصول

---

[1] علم الدلالة اللّغوية، عبد الغفار حامد هلال، جامعة الأزهر، ص12.

[2] المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرّاغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدرسات والبحوث بمكتبه نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز،(دلّ) 228/1.

[3] سورة سبأ: الآية 14.

[4] الفروق اللّغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، ص68.

محصورة في عبارة النص وإشارة النّص واقتضاء النّص»[1]. وهذا التّعريف للجرجاني يحوي في طياته الدّلالة اللّغوية فمن خلال معرفة الدّال يعرف المدلول، كما يتّسع ليضم الدّلالة غير اللّغوية مثل الإشارت والرّموز؛ فالرمز يستدعي مدلوله؛ مثل الدّخان الّذي يدلّ على وجود الحريق.

2- الجهود الدّلالية عند علماء العربية القدامى:

لقي البحث الدّلالي اهتمامًا منقطع النظير من لدن علماء العربية القدامى، وفيمايلي سنعرض الجهود الدّلالية عند بعض علماء العربية القدامى.

2-1 الجهود الدّلالية عند الشّافعي(ت204هـ):

يعتبر الإمام الشّافعي قطبًا من أقطاب علم الدّلالة العربي؛ لاعتماده على منهج لاستنباط الأحكام الشّرعية القائم على طرق الدّلالة لفهم دلالة النّص الشرعي فهمًا صحيحًا؛ فبيّن العام من الألفاظ والخاص، كما أشار إلى طرق تخصيصها وتعميمها بالاعتماد على القرائن اللّفظية والعقلية، وكيفية استنباط الأحكام الشّرعيّة بالاعتماد على التّحليل المستند على النقل[2]. وكتابه الرّسالة أول كتاب في علم أصول الفقه وصل إلينا؛ لهذا اشتهر على ألسنة العلماء أنّ واضع أصول علم الفقه الإمام الشافعي[3]، وقد استند على منهج الاستنباط الّذي يقوم على طرق الدّلالة المستنبطة من منطق اللّغة نفسها، لذا نجده يقول: «ورسول الله عربي اللّسان والدّار، فقد يقول القول عامًا يريد به العام، وعامًا يريد به الخاص»[4]، وهذا القول يبيّن لنا أنّ الإمام الشّافعي قد أخذ بالحديث النّبوي الشّريف، كما يبيّن لنا أنّ ألفاظ اللّغة توجد بها بعض الألفاظ العامة تسنبط منها دلالة عامة، كما توجد بها ألفاظ عامة تستقى منها دلالة خاصة، لهذا يجب على مستنبط الأحكام الشّرعية أن يعي بحيثيات الخطاب كما يحيط بالسّياق اللّغوي للقول؛ وعليه فإنّ بحوث الإمام الشّافعي تعتبر اللّبنة الأساسية للبحوث الدّلالية الأصلية القائمة على القواعد اللّغوية المستمدة من منطق اللغة نفسها.

---

[1] التّعريفات، الشّريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، وضع حواشه وفهارسه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 1424هـ-2003م، (الدلالة)، ص108.

[2] ينظر: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م، ص112.

[3] ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلعة للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط2 ، 1406ه-1986م ، ص17.

[4] الرّسالة ،محمد بن إدريس الشّافعي، ص213.

أمّا منهجه فقد وقف موقفًا وسطًا بين مدرسة الحديث ومدرسة الرّأي «فقد أخذ بالسّنة ولو كانت حديث آحادٍ[1] وبالقياس دون غيره من أنواع الرّأى، وكتابه الرّسالة أول تصنيف في أصول الفقه وصل إلينا، ومما كتب في الرّسالة والأم نستطيع التّعرف على أصوله في الاستنباط ومسالكه في الاجتهاد؛ فهو يأخذ بالكتاب والسّنة ثم الإجماع، ثم قول الصّحابي إن لم يكن له مخالف، ثم القياس»[2] فجعل القرآن والسّنة في منزلةٍ واحدةٍ،كما أنّ السّنة قد تخصص ما جاء عامًا في القرآن الكريم ، وتقيّد مطلقه؛ فهي إذًا شارحة ومبيّنة وموضحة للقرآن، وعليه فهي مقدمة على غيرها ولو كانت أخبار آحاد[3] ومثال القرآن المقيّد بالحديث قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾[4]، فهذة الآية مطلقة تدلّ على أنّ كلّ ذِكْر يجور الدّخول به إلى الصّلاة، لكن ورد حديث نبوي شريف قيّد هذا الإطلاق[5]؛ وهو قول الرّسول صلى الله عليه وسلّم: «تَحرِيمُها التّكْبِير»[6]، فعلم بذلك أنّ الذّكر ليس مطلقًا في الآية الكريمة، إنما قيّد بالتّكبير دون غيره.

وقد كان الشّافعي أوّل من اعتمد منهج الاستنباط القائم على طرق الدّلالة ومن مظاهره القيّاس كونه يلحق فرع بأصل لوجود معنى جامع بينهما، ومن هذا المنطلق اختلف مع أبي حنيفة حول حمل المطلق على المقيد عن طريق القيّاس فرأى الشّافعي ومالك حمل المطلق على المقيّد إن اختلف السبب واتّحد الحكم؛ وذلك في حالة وُجود الجامع بينهما، أمّا أبو حنيفة فرأى أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد؛ إذا اختلف السبب ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُومِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُومِناً اِلاَّ خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُومِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلاَّ أَنْ يَّصَّدَّقُواْ﴾[7]، فالنّص القرآني كما ترى يبيّن كفارة القتل فقيّدت هنا الرّقبة بالإيمان، لكن أطلقت في كفارة الظهار ولم تقيّد بقيد؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِن نِّسَآيِهِمْ ثُمَّ

---

[1] حديث الآحاد: ما لم توجد فيه شروط المتواتر سواء أكان الراوي واحدا أو أكثر ينظر: إحكام الفصول في أحكام الوصول، سليمان الباجي، تحقيق د. عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1409هـ- 1989م، ص235

[2] الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، علي حسن الطويل، دار البشائر، ط1، 2006 م، ص52.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص52.

[4] سورة الأعلى: الآية 15.

[5] ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسن التّلمساني، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، مؤسسة الرّيان للطباعة والنّشر، ط1، 1419ه-1998م ، ص543.

[6] أخرجه ابن حجر في الدّراية بالصيغة التّالية «مفتاح الصّلاة الطّهور ، وتحريمها التّكبير، وتحليلها التّسليم»، كتاب الطهارة، باب صفة الصّلاة، رقم الحديث139، الدّراية في تخريج أحاديث الهداية ، أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي ابن محمد بن حجر العسقلاني، صحّحه وعلّق عليه السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت لبنان، 126/1.

[7] سورة النّساء: الآية92.

يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1]، لكن حمل الشّافعية والمالكية المطلق على المقيّد عن طريق القيّاس فأوجبوا ضرورة التّكفير عن خطأ الظهار بالرّقبة المؤمنة حملًا على الكفارة في آية القتل لوجود جامع بينهما؛ لأنّ«الجميع كفارة والعتق صدقة على المعتق نفسه، ومن شرط القابض للقربات الواجبة الإيمان؛ كالزكاة فإنها لا تجزئ إلّا بدفعها لمؤمن، وهذه هي علة اعتبار الإيمان في كفارة القتل، وذلك بعينه موجود في كفارة الظهار، فوجب اعتبار الإيمان فيها»[2] أيضًا فإن اختلف السبب في الكفارتين؛ فالأولى هي كفارة القتل أمّا الثّانية فكفارة الظهار، إلّا أنّ بينهما وشائج (اتّحاد الحكم)؛ فالعتق صدقة واجبة من المعتِق إلى المعتَق، والصّدقة الواجبة لا تمنح إلّا للمؤمن، ومنه يتّحد حكم كفارة الظهار إلحاقًا بكفارة القتل، وعليه يحمل المطلق على المقيّد.

وينبّه الشّافعي إلى ضرورة دراسة لغة النّص، والتّفطن لطاقتها وخصائصها وأساليبها في الآداء، حتى يتمكن الأصولي إلى التّوصل للدلالة بالمنطوق أو بالمفهوم[3]، فمن بين الأساليب اللّغوية التي يدرك بواسطتها مفهوم المخالفة الاستثناء ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝ إِلاَّ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتَ أَيْمَـٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[4]، فالنّص القرآني يحوي بين طياته مسلكًا من المسالك الّتي بواسطتها يدرك مفهوم المخالفة؛ وهو الاستثناء في قوله "إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت إيمانهم" وهو مسلك لغوي يفهم منه «تحريم ما سوى الأزواج وما ملكت الإيمان»[5]، فبيّن الشّافعي أنّ الحكم قد يستقى من النّص وهذا ما يسمى بالمنطوق، كما أنّ النّص قد يحيل إلى حكم آخر إمّا موافقًا للمنطوق؛ وهو ما يسمى بمفهوم الموافقة أو مخالفًا له؛ وهو ما يسمى بمفهوم المخالفة، لكن هذا الاستنباط لمفهوم الموافقة أو المخالفة لا يدرك عبثًا ومن كلّ نص تشريعي، لذا على الأصولي والمفسر أن يحيط بسنن اللّغة وخصائصها ليتوصل إلى المعنى المقصود من النّص. ومن خلال هذا فالشّافعي يبيّن طاقة اللّغة التعبيرية؛ فاللّبنات لا تدلّ فقط على معناها السّطحي بل قد تتعداه إلى معنى عميق يدرك بواسطة السّياق والقرائن.

---

[1] سورة المجادلة: الآية03.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص545.

[3] ينظر: التّصور اللّغوي عند علماء أصول الفقه، السّيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، ص139.

[4] سورة المومنون: الآية 06،05.

[5] أحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي، عرّف الكتاب محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، كتب هوامشه عبد الغاني عبد الخالق، دار الكتب العلمية بيروت، 1395هـ-1985م، 195/1.

ميّز الشّافعي بين الألفاظ العامة المراد بها الخصوص أو الألفاظ الخاصة المراد بها العموم مستحضرًا ما يحف النّص من سياق وقرائن أسهمت في إدراك المعنى الصحيح قال أبو ثور: «لما قدم علينا الشّافعي دخلنا عليه فكان يقول إنّ الله تعالى قد يذكر العام ويراد به الخاص وقد يذكر الخاص ويراد به العام، وكنا لا نعرف هذه الأشياء فسألنا عنها فقال: إنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾[1] والمراد به أبو سفيان، وقوله تعالى :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2]، وهذا خاص والمراد به عام وهذا الكلام في الأصول ما كان يعلمون به قبل الشافعي»[3]، وهذه المقولة تؤكد على أسبقية الشّافعي في تحديده لمصطلحات لم تكن معروفة الحدود من قبل كما بيّن معالمها الدّلالية ما ينبئ على نضجه الفكري، «وقد طرح هذا النّضج المبكر لدى الشّافعي بمعرفته طرق تحديد الدّلالات عدة أسئلة تحاول إيجاد التحليل الكافي لذلك النّضج المعرفي المبكر وتقف على أصول منهج الشّافعي وروافده المعرفية»[4] الّتي ساعدته على هذا النّضج المبكر

وقد وضّح الشافعي معالم أصول الفقه فعمله في الرّسالة كان أصيلا «متبعًا لا مبتدعًا اعتمد فيه على هدي الكتاب والسّنة وسيرة الصّحابة رضوان الله عليهم وآثار الأئمة المهتدين»[5]، فجمع محاسن المدرستين؛ مدرسة الحديث ومدرسة الرأي؛ فأخذ بالكتاب والسنة والرأي، يضاف إلى ذلك تلقيه للعلم عن فقهاء ومحدثي مدرسة مكة، والّتي عُنيت بتفسير القرآن الكريم ومعرفة أسباب نزوله، ولغة العرب وسننهم، كما أنّ الشّافعي خرج إلى البادية ولازم هذيلاً فتعلّم كلامها، كلّ هذه الرّوافد أهّلته لوضع منهج لاستنباط الأحكام الشّرعية[6]، يتّضح لنا أنّ منهجه القائم على طرق الدّلالة توصّل إليه عن طريق الفوز بمحاسن المدرستين، كما أنّ إحاطته بأسباب النّزول أهّله إلى اصطحاب السياق في العديد من المواطن مثل العام الذي يبقى على عمومه أو الّذي دخله الخصوص،كما أنّ معرفته بمكنونات لغته مكّنته من وضع منهج لاستنباط الأحكام الشّرعية قائمًا على طرق الدّلالة المستقاة من منطق اللّغة نفسها

[1] سورة آل عمران: الآية 173.

[2] سورة الطلاق: الآية 01.

[3] تاريخ التشريع الإسلامي، منّاع الفطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2، 1417هـ -1996م ، ص366.

[4] علم الدلالة، منقور عبد الجليل، ص113.

[5] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط3 ، 1427هـ ، ص28.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص26.

كما أنّ القياس استقاه من الصّحابة الكرام، فقد اعتمدوه زمَن مجابهتم لحوادث جديدة، فكانوا يقيسون «الأشباه بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض، فإنّ كثيرًا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليهم لم تندرج في النّصوص الثّابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقت بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحّح تلك المساواة بين الشبيهين والمثلين، حتّى يغلب على الظّن أنّ حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلًا شرعيًا بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة»[1]، وبهذا يكون الشّافعي قد استفاد من منهج الصّحابة رضوان الله عليهم؛ إذ استقى منهم القياس كمنهج في استنباط الأحكام الشرعية؛ ويعضّد ذلك رسالة عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى أبي موسى الأشعري قائلًا: «اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور»[2] وهذا يدّل دلالة قطعية على اعتماد الصّحابة القيّاس، واستفادة الشّافعي منهم.

ولعلّ السبب الرئيس الذي يقف وراء اهتمام الشّافعي بكتابة وتدوين معالم أصول الفقه وتوضيح معالمه ذهاب السّلف الصّالح والصّدر الأوّل، وما أصاب اللّسان العربي من لحن جرّاء دخول الأعاجم في الدّين الإسلامي، وما نجم عن ذلك من امتزاج لسان العرب بلغة الأعاجم، لذلك «احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القواعد والقوانين لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سموه أصول الفقه، وكان أوّل من كتب فيه الشّافعي رضي الله عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر والنّواهي، والبيان والخبر، والنّسخ وحكم العلة المنصوصة من القيّاس»[3] وهذا لا يعني أنّ المنهج الأصولي لم يكن موجودًا، إنّما تاريخ وضعه «يذهب إلى حد أبعد من عصر الشّافعي بكثير، بحيث لا يجب أن نلمسه فقط عند علماء الأحناف في السّنوات التي سبقت عصر الشّافعي، بل في عصر الصّحابة أنفسهم ولدى الكثير من فقهائهم، وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام»[4] الشّرعية من النّصوص التّشريعية.

فإذا تأملنا منْهَج الشّافعي نجد أنه استفاد من منهج الصحابة، ففكرة العام والخاص سبقه بها ابن عبّاس[5]، أمّا فكرة دلالة المفهوم فقد استقاها من الصّحابة رضوان اللّه؛ فمثلًا أدرك "يعلى بن أمية" مفهوم المخالفة من قوله

[1] مقدمة ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي خليل شحادة، مراجعة سهيل زّكّار، دار الفكر،1401هـ-1981م، 576/1.

[2] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني، ص191.

[3] مقدمة ابن خلدون، 564،563/1.

[4] مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في الإسلام، سامي النشار، دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط3، 1404هـ-1984م، ص81.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص81.

تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[1]، أنّ التّقييد بالشّرط يحيل إلى المفهوم المخالف؛ أي أنّ قصر الصّلاة مقيد بحالة الخوف لذا قال لعمر: فقد أمن الناس! فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألتُ الرسولَ صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «صدقةٌ تَصَدّقَ اللّهُ بها عَلَيْكُم فَاقْبَلُواْ صَدَقَتَهُ»[2]، فيحيل هذا الحديث النّبوي الشّريف أنّ فهم "يعلى وعمر" كان صحيحًا؛ لأنّ الرّسول لم ينكر عليهما مفهوم المخالفة[3] الّذي أدركاه من الآية الكريمة، لذا كانت إجابته بأنّ القصر في حالة الأمن صدقة.

كما أنّ تدوين علم اللّسان ومهارة الشّافعي في ذلك مكنّاه من إعطاء البُعد الدّلالي للعديد من المفاهيم الأصولية، بالإضافة إلى معرفته ببلاغة القرآن الكريم، والّذي شهد له بها العام والخاص[4] ،كلّ هذا أتى أكله طيبًا فدوّن بذلك معالم علم أصول الفقه قائمة على طرق الدّلالة، وفي هذا المقام سنقف على بعض جهوده الدّلالية واللّسانية التي أثارها في كتابه الرّسالة وملخصه أحكام القرآن[5].

عقد الشّافعي باب العلل في الأحاديث كشف فيه عن أسرار البلاغة النّبوية، مبيّنًا أنّ الرّسول –صلى الله عليه وسلم– عربي اللّسان والدّار فهو يتّبع سنن العرب في كلامها، كما يهتدي ببلاغة القرآن الكريم، لذا «فقد يقول القول عامًا يريد به العام، وعامًا يريد به الخاص»[6]، فالسّياق له دور في تحديد دلالات الأحاديث النّبوية الشّريفة، كما يبيّن أنّ اتّفاق الدّوال لا يعني اتّفاق المدلولات يقول: « ويُسنّ بلفظ مخرجه عام جملةً، بتحريم شيء أو بتحليله ويسنّ في غيره خلاف الجملة، فيستدلّ على أنّه لم يُرد بما حرّم ما أحلّ ولا بما أحلّ ما حرّم»[7]وهذا إشارة منه إلى دور السياق أيضًا في تحديد دلالة الأحاديث النّبوية الشّريفة.

باب الصنف الذي يبيّن سياقه معناه وهنا أيضًا يؤكد على دور السّياق اللّغوي الذي يحدد دلالة المفردة مؤكدًا ما ذهب إليه في قوله: « وتبتدئ الشيء من كلامها يبيّن أوّل لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشّيء يبيّن آخر لفظها

---

[1] سورة النّساء: الآية 101.

[2] رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم الحديث 676، صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1412هـ-1991م، ص478.

[3] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط1، 1406هـ-1986م، 1/ 369.

[4] ينظر: الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي، اعتنى به أيمن صالح سفيان، دار الكتب العلمية ط1، 1416هـ-1995م، 473/1.

[5] ينظر: علم الدّلالة، منقور عبد الجليل، ص119، والدّلالة عند الرّاغب الأصفهاني من خلال كتابه المفردات، المغيلي خدير، (رسالة دكتوراه)، إشراف صفية مطهري، جامعة وهران، 2009،2010، ص50.

[6] الرّسالة، الشّافعي، ص213.

[7] المصدر نفسه، ص214.

منه عن أوّله»[1]، مدركا أنّ الكلمة لا تحدد دلالتها إلاّ بوضعها في سيّاق لغوي ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾[2]، فابتدأ الله جلّ في علاه بالأمر بسؤالهم عن القرية، والمراد بسؤالهم عن أهل القرية وهذه الدّلالة ناجمة عن السّياق اللّغوي؛ فالله تعالى ذكر يعدون في السّبت، لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السّبت أو غيره حتى تسأل.[3] لذا فالمراد السؤال عن أهلها.

عقد الشّافعي أبواباً بيّن فيها أقسام العام ويجمعها قوله: « وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخره، وعامًا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره»[4]، فمثال العام الّذي أريد به العام قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[5]، فالآية الكريمة تحمل دلالة عامة؛ لأنّ ما من شيء خلق من سماء وأرض وذي روح وشجر فالله سبحانه وتعالى خلقه[6]، ولا يخرج من هذا العموم شيء.

وهناك بعض الألفاظ أو التراكيب العامة الّتي دخلها الخصوص ومثال ذلك "أهل القرية" في قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾[7] فأهل القرية تركيب عام لكن في الآية الكريمة دخله الخصوص؛ فالمراد به بعض أهل القرية لأنّهما لم يستطعما كلّ أهل القرية[8].

[1] الرسالة ، الشافعي، مصدر سابق، ص52.
[2] سورة الأعراف: الآية163
[3] ينظر: المصدر نفسه، ص62،63.
[4] المصدر نفسه، ص52.
[5] سورة الزمر: الآية62.
[6] ينظر: المصدر نفسه ص54.
[7] سورة الكهف: الآية77.
[8] ينظر: المصدر نفسه، ص55.

وقد تجمع الآية الواحدة بين العام والخاص ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، فالجزء الأوّل من الآية الكريمة ذو دلالة عامة؛ فكلّ نفس خلقت من ذكر وأنثى، وكلّها شعوب وقبائل، والجزء الثّاني من الآية خاص بالمكلفين الّذين توفر فيهم العقل بالتّقوى، دون الأطفال والمجانين، وبقية المخلوقات من الدّواب[2].

وقد تكون اللّفظة ظاهرها عامًا، لكن باطنها خاص ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾[3]، فالنّاس لفظ ذو دلالة عامة، لكن دلالته في النّص القرآني خاصة، فالمراد به بعض النّاس دون بعض؛ «لأنّه لا يخاطب بهذا إلّا من يدعو من دون الله إلهًا تعالى عمّا يقولون علوًا كبيرًا؛ لأنّ فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم، وغير البالغين ممّن لا يدعو معه إلهًا»[4].

وإذا أمعنا النّظر في الأبواب التي أوردها الشافعي بخصوص العام نستشف امتلاكه حسًا لغويًا ينبئ عن اطلاعه على سنن القول ودلالته، ومراس طويل للكلام الفصيح، وقد أعطى للسّياق مكانته في تحديد دلالة المفردة العامة ما يحيل إلى أنّ دلالة اللفظ تستمد من السياق بعدما كانت مُبْهَمة في صيغتها المعجمية وهو ما نادت به النّظرية السياقية (Theorie Contextuelle) والتي أعطت للسيّاق دورًا بارزًا:«في إيضاح دلالة الألفاظ اللغوية بوصفها مداخل معجمية تتواتر في سياقات مختلفة، وقد تزداد أهمية الفرضية السّياقية حينما نلاحظ أنَّ التّحول الدّلالي للألفاظ يخضع خضوعًا ملحوظًا إلى ما يضفيه السّياق عليها من دلالات، قد تبعدها عن معناها التّأثيلي (معناها الأصلي)»[5] إلى معان هامشية يحددها السّياق.

إنّ نظرة الشّافعي في دلالة العام الّذي يدخله الخصوص؛ أي تغيّر دلالة اللفظ بواسطة السّياق والقرائن من الاتّساع(العام) إلى التّضييق(الخاص) تلتقي مع ما أورده العالم الغربي بريال Breal الّذي يرى أنّ التّطور من

[1] سورة الحجرات: الآية 13.
[2] ينظر: الرسالة، الشافعي، ص57.
[3] سورة الحج: الآية 73.
[4] المصدر نفسه، ص60،61.
[5] مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، منشورات كلية الدّراسات الإسلامية والعربية، ط2، 1434هـ-2013م، ص290.

الاتّساع إلى التّضييق هو التّطور الطبيعي لتاريخ اللّغة[1]، لذا على مستنبط الأحكام الشّرعية العلم بمعاني اللّغة واتّساع لسانها، وهي إشارة منه إلى وجود المجاز عند أهل العربية القدامى باعتباره طريقًا من طرق توسيع المعنى، فقد يخرج الكلام عن ظاهره كما قد يخرج عن عمومه، ويدرك المعنى المراد بواسطة القرائن، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ﴾[2]، فإسناد السؤال إلى القرية إسناد مجازي والمراد سؤال أهل القرية[3]، وهذا النّوع من المجاز استعمله العرب ولا تلتبس دلالته عليهم.

وقد تكون القرينة اللّفظية قاصرة على تحديد المراد، ومن ثمّ يقع متلقي الخطاب والّذي يحاول تفكيك بنيته في اللّبس الدّلالي فيحصي مجموعة من الدّلالات للبنية الواحدة، لذا عليه ألّا يصرف الخطاب عن ظاهره إلى باطنه أو من العام إلى الخاص من دون قرينة ترجح الباطن على الظاهر، أو الخاص على العام، وهذا هو المنهج الذي اتّبعه الفقهاء من الحديث الذي التبست عليهم دلالته يقول الشّافعي: «..وهكذا غير هذا من حديث رسول الله هو على الظاهر من العام حتّى تأتي الدّلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين: أنّه على باطن دون ظاهر، وخاص دون عام، فيجعلونه بما جاءت الدّلالة عليه، ويطيعونه في الأمرين جميعًا »[4]. فما من حديث خفي الدّلالة ألّا ويحتاج لطرق الدّلالة المتمثلة في البحث عن القرائن الخارجية التي تحدد المعنى المراد.

ومن مظاهر اتّساع لسان العرب والّتي يجب الإحاطة بها ومعرفتها ظاهرة التّرادف والمشترك، فيقرّ بوجودهما في لسان العرب بقوله: «وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[5] ،ويمثّل للتّرادف بلفظ شطر الواردة في قوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[6]، والّتي تتفق في المعنى مع قصد تلقاء وجهة يقول: «شطره: جهته في كلام العرب، إذا قلت"أقصد شطر كذا" معروف أنك تقول"أقصد قصد عين كذا" يعني قصد نفس كذا، وكذلك" تلقاءه وجهته"؛ أي أستقبل تلقاءه وجهته، وكلّها بمعنى واحد وإن كانت بألفاظ مختلفة»[7]، ويعد هذا ردًا بليغًا على من أنكر وجود التّرادف في لغة العرب

كما يثير مسألة المشترك اللفظي وذلك أثناء تحديده لدلالة أمّ الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَـٰتُهُمْ﴾[8] ، يقول: «مثل ما وصفت من اتّساع لسان العرب، وأنّ الكلمة الواحدة تجمع معاني كثيرة»[9]، ومن معاني الأم المرأة التي تربي؛ تقول لها العرب أمّنا وأمّ العيال، كما أنّ العرب أطلقت أمّ العيال على الرّجل الذي

---

[1] ينظر: التّصور اللّغوي عند علماء أصول الفقه، السّيّد أحمد عبد الغفار، ص115.

[2] سورة يوسف: الآية 82.

[3] ينظر: الرّسالة، الشّافعي، ص64.

[4] المصدر نفسه، ص322.

[5] المصدر نفسه، ص52.

[6] سورة البقرة: الآية 144.

[7] أحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1395هـ-1975م، 1/68،69.

[8] سورة الأحزاب: الآية 06.

[9] المصدر نفسه، 1/167.

يتولى أمرهم أي يقوتهم، لأنّه وضع نفسه موضع الأم الّتي تربي العيال، كما أنّهم قد يقولون للبقرة والنّاقة والشاة والأرض أمّنا لأنها تقوت عيالهم، والأم: التي ولدت الطفل، أمّا أمهات المؤمنين فهم أزواج النبي صلى الله عليه وسلّم[1]

كما نجد للشّافعي رؤية للعلامة غير اللّغوية وربطها بالدّلالة، فالعلامات تندرج ضمن البيان فهي أيضًا لها دلالتها لكنّها تختلف عن العلامات اللّغوية، فدلالتها تدرك عن طريق العقل، وهذا في معرض تفسيره للفظ علامات الموجودة في الآية الكريمة: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[2] يقول: «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجّهوا إليه، وإنّما توجّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركّبها فيهم، التي استدلّوا بها على معرفة العلامات، وكلّ هذا بيان ونعمة من الله جلّ ثناؤه »[3]

بعد الجهود التي أوردناها للشّافعي يعد بحق مؤسس علم الدّلالة الأصولي؛ فكتابه الرّسالة شمل معظم المباحث الدّلالية تطرق فيه إلى الدّلالة اللّغوية وغير اللّغوية، ساعيًا لكشف الدّلالة الظاهرة والخفية للخطاب مستحضرًا السّياق الّذي له دور في ترجيح الدّلالة ،كما أنّه بيّن الطاقة الكامنة للغة فهي تعبّر عن معناها السّطحي كما تعبّر عن معانٍ خفية تفهم من السّياق والقرائن، كما يبيّن أنّ للغة العربية خصائص وهذه السنن والخصائص استقاها من استقرائه لكلام العرب وتتبعه لآيات القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف، لذا ما توصّل من أحكام دلالية تتسم بطابع الدّقة والشّمولية،كما أنّ معرفته العميقة والدّقيقة بلغة العرب أهله لأن يكون في طليعة العلماء المؤسسين لعلم الدلالة الأصولي.

2-2 الجهود الدّلالية عند أبي حامد الغزالي(ت505هـ):

شكّل أبو حامد الغزالي قمة النّضج في الفكر الأصولي، فتجاوز بفكره الثّاقب المتشبع بالفلسفة البحث عن الدّلالة إلى الغوص في جوهرها وتحديد أقسامها[4]، فنظر إلى دلالة اللّفظ على معناه من زوايا عديدة؛ وهذا نزولًا عند متطلبات النّص التّشريعي، لأنّ بعض النّصوص الشّرعية تدرك دلالتها بأدنى تأمل، وأخرى تقتضي إعمال العقل، ومنه قسّم الدّلالة حسب الوضع إلى ثلاثة أقسام وهي: دلالة المطابقة والتّضمن والالتزام، وسنفصل هذا:

أ_ **دلالة الألفاظ حسب الوضع**: قسم الألفاظ حسب هذا المعيار إلى ثلاثة أقسام وهي:

---

[1] ينظر: أحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي ، مصدر سابق، ص168-170.

[2] سورة النّحل: الآية16.

[3] الرّسالة، الشافعي، ص38.

[4] علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، ص31.

1- دلالة المطابقة:

ينظر الأصوليون لهذه الدّلالة من زاوية احتواء الدّال لكلّ مدلوله، لذلك تطابق اللّفظ والمعنى كونه دلّ على تمام معناه؛ ومثاله دلالة لفظ البيت على معنى البيت، ولفظ الحائط على معنى الحائط[1]، وهذه الدّلالة نعتمد عليها في تحديد حد الأشياء فإذا قيل مثلًا ماهو الخمر؟ فيقال شراب+ مسكر[2] وهذه الدّلالة وضعية وهي المقصودة عادة من الألفاظ والتّراكيب إذا لم توجد قرينة تصرف الكلام عنها، وهي الفيصل في صدق أو كذب الجملة الخبرية لما لها من تعلقات بالواقع.الخارجي؛ فإن قيل مثلًا نجح علي فلا تكون هذه الجملة صادقة إلّا إذا نجح في الواقع الخارجي.[3]

2- دلالة التّضمن:

وفي هذا النّوع من الدّلالة نجد اللّفظ يدلّ على جزء من معناه الكلي؛ «وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط، ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان»[4]، فإن فهم المتلقي هذه المعاني الجزئية من ألفاظها، كانت الدّلالة عليه عن طريق التّضمن؛ لأنّ هذه المعاني ليست من تمام المعنى الّذي وُضع له اللّفظ.

وقد أُختلف في هذه الدّلالة أهي دلالة لفظية أم عقلية؟ فذهب الغزالي والرّازي إلى أنّها دلالة عقلية؛ لأنها تحتاج إلى النّظر العقلي لمعرفتها وإدراكها، فاللّفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذّهن من المسمى إلى لازمه[5]؛ وذلك أثناء فهم المعنى المقصود من اللّفظ، فينتقل الذهن من المعنى الوضعي للفظ إلى لازمه.

أمّا الآمدي(ت631هـ) فرأى أنّ هذه الدّلالة من قبيل الدّلالة اللّفظية؛ لأنّها تعتبر جزءًا من اللّفظ، وهو داخلٌ في مدلول اللّفظ الكلي، وليس بخارج عنه كما هو الشأن في دلالة الالتزام.[6]

---

[1] ينظر: المستصفى، الغزالي، اعتناء ناجي السويد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 48/1، ومعيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تحقيق أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، ط2، ص43.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص270.

[3] ينظر: مقدمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، ص56.

[4] معيار العلم، أبو حامد الغزالي، ص43.

[5] ينظر: المستصفى، الغزالي، 48/1،49. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرّسالة، ط2، 1412هـ-1992م، 219/1.

[6] ينظر الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمّد الآمدي، علّق عليه عبد الرّزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ-2003م، 32/1.

3- دلالة الالتزام:

وهي دلالة اللّفظ على لازم معناه في الذّهن الخارج عنه المرتبط به عن طريق فهم معنى اللّفظ؛ «كدلالة لفظ السّقف على الحائط؛ فإنّه له استتباع الرّفيق اللازم، الخارج عن ذاته»[1]، عدّ الغزالي والرّازي(ت606هـ) هذا النّوع من الدّلالة عقلية، لكون الذهن ينتقل من المعنى إلى لازمه[2]؛ فبعد تعقل معنى اللّفظ ينتقل اللّفظ من مدلوله إلى لوازمه الخارجة عنه.

ولما كانت الدّلالة لا تقتصر على الجانب الوضعي للألفاظ عمد الغزالي إلى تصنيف آخر، يحتكم فيه إلى معايير عقلية منطقية فرضتها طبيعة الخطاب الشّرعي؛ وهذا ما يوضّحه في الفن الثاني: فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها ووضعها، بل من حيث فحواها وإشارتها؛ فالألفاظ قد لا تصرّح بالدّلالة إنّما تستفاد دلالتها من المنطوق غير الصّريح، أو عن طريق المفهوم، فصنّف دلالات الألفاظ على المعاني إلى دلالة اقتضاء وإشارة وإيماء ومفهوم، وهذه الدّلالات لا تؤخذ من اللّفظ بصيغته ووضعه، أنّما بحسب ما يشير إليه اللّفظ وما يفهم منه.

ب_ **دلالة المنطوق غير الصريح ودلالة المفهوم:** لما كانت دلالة الألفاظ لا تقتصر على الجانب الوضعي قسم الغزالي الدلالة حسب ما يستفاد من اللفظ وهو غير منطوق به أو ما يفهم منه وعليه قسم الألفاظ حسب هذا المعيار إلى:

1- دلالة الاقتضاء:

وعرّفها الغزالي بقوله: «هو الّذي يدلّ عليه اللّفظ، ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة اللّفظ، إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقًا إلّا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلّا به، أو من حيث يمتنع عقلًا إلّا به»[3]، فدلالة الاقتضاء غير منطوقة، لكنّها لا تتحقق إلّا من خلال الضرورة اللّزومية للمنطوق غير الصريح[4]، فهي مقصودة من جهة المعنى لا اللّفظ؛ لأنّ المعنى لا يستقيم إلّا إذا قدر مضمر، بحيث لا يكون المتكلم صادقًا إلّا به، أو يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلّا بتقديره، أو يمتنع عقلًا ألّا به، وعليه فهذه هي الأقسام

[1] معيار العلم، الغزالي، ص43.
[2] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 219/1.
[3] المستصفى ، الغزالي، 2/ 151.
[4] ينظر: البحث الدّلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب عند الشوكاني، إدريس بن خويا، مطبعة بن سالم الأغواط، ط1، 60.

الثلاثة لدلالة الاقتضاء عند الغزالي بحيث يجب تقدير المقتضى في كل واحدة منها، ومنه تتجلى لنا ثلاثة مقتضيات واجبة التّقدير وهي:

أ- المقتضى الذي يجب تقديره لصدق المتكلّم:

وفي هذا النّوع لا بد من تقدير محذوف لم يثبت في النّص، وهذا التّقدير استدعاه صدق المتكلّم؛ ومثاله قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «لَا صَيَّامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ الصِّيَّامَ مِنْ اللَّيلِ»[1]، فإذا أمعنا النّظر في منطوق الحديث ألفيناه يدلّ على نفي الصيّام عن كلّ شخص لم يبيّت النيّة من اللّيل، ولضرورة صدق المتكلّم وجب تقدير محذوف؛ لأنّه قد يصوم شخص ما بدون تبييت النّية، وعليه فالصوم «لا ينتفي بصورته، فمعناه لا صيام صحيح، أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفي، لا الصوم نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابد منه لتحقّق صدق الكلام»[2]؛ لهذا يستحضر محذوف قصده المتكلم حتّى تتحقق صحة الكلام، لكون الحديث صادر عن الرّسول له دراية بفنون القول، لذا على مستنبط الأحكام الشّرعية أن يتدبّر فيه ويعمل كلّ الآليات لإدراك المعنى الصحيح، وإذا أمعنا النّظر في المحذوف الذي استدعاه صدق الكلام وصحته كون الصوم لا ينتفي بصورته، إنّما ينتفي حكمه، لوجدنا أنّ الحذف أيضًا حاصل على المستوى النّحوي، فحذف خبر لا النّافية للجنس. وبذلك فتقدير المحذوف استدعاه من جهة صدق المتكلم، وكذلك ما تتطلبه قواعد النّحو، ولا يخفى ذلك التكامل الموجود بين المستويين النّحوي والدّلالي.

ب- المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام شرعًا:

وفي هذا النّوع يُقدّر محذوف حتّى يقبل معنى البنية التّركيبة شرعًا؛ ومثاله قول القائل: "أعتق عبدك عنّي" فهذه البنية التركيبية تدل اقتضاءً على شراء عبده منه؛ لأنّه لا ينوب عنه في تحرير عبده عنه، ألّا بعد تملكه، وذلك بشرائه منه، فالشّراء ثابت بنص هذه الصيغة اقتضاءً[3].

---

[1] أخرجه الدارمي في سننه بالصّيغة التّالية: من لم يبيّت الصيّام قبل الفجر فلا صيّام له، كتاب الصّوم، باب من لم يجمع الصيّام من اللّيل، رقم الحديث 1740، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرّحمن بن الفضل بن بهرام الدّارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنّشر والتّوزيع، ط1، 1421هـ-2000م، 1057/1،1058.

[2] المستصفى، الغزالي، 151/2.

[3] ينظر: المستصفى، الغزالي، 151/2،152.وتفسير النّصوص، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ-1993م،505/1.

ومن ذلك أيضًا لو قال قائل مشيرًا إلى عبد الغير: " والله لأعتقنّ هذا العبد" فتصور العتق يستلزمه تحصيل ملك العبد أولا[1]، ولو لم يُنطق به؛ لأنّه من ضرورات المنطوق شرعًا

ج–المقتصى الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلًا:

وفي هذا النّوع يجب تقدير محذوف ليصح الكلام عقلًا، ومثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾[2]، إنّ المتمعن للَبِنَات الآية الكريمة وما يترتب عنها من معنى ليدرك وجود حذف، فالأم غير محرمة لذاتها؛ «لأنّ الأمهات عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلق بالأعيان، بل لا يعقل تعلقها إلاّ بأفعال المكلفين، فاقتضى اللّفظ فعلًا، وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال»[3]، فالمحرم من الأمهات هو الوطء، دون غيره من الأفعال.

ويستوقفنا قول الغزالي وهو في صدد حديثه عن هذا النّوع من المقتضى قوله: «ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء»[4]، ما ينبئ عن وجود تداخل بين الإضمار (الحذف) والاقتضاء، فبعض الأصوليين رأى التّقارب الدّلالي بين الإضمار والاقتضاء؛ لأنّهما يسريان في مجال واحد، ألا وهو وجود إضمار أو حذف وجب تقديرهما حتّى يصحّ الكلام عقلًا أو شرعًا، وهذا أيضًا ما يؤكده السّرخسي في قوله: «وقد رأيت لبعض من صنّف في هذا الباب أنّه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوّى بينهما»[5]، أمّا بعض الأصوليين فقد حدد مجال الإضمار بكونه المحذوف الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلًا، أمّا المقتضى فهو ما عداه، وهذا ما نلمحه من مقولة الغزالي السّابقة، وهناك فرق بين الإضمار والاقتضاء من وجوه أخرى «فإن المحذوف غير المقتضى؛ لأنّ من عادة أهل اللّسان حذف بعض الكلام للاختصار، إذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف، ثمّ ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغةً، وثبوت المقتضى يكون شرعًا لا لغةً، وعلامة الفرق بينهما أنّ المقتضى تبع يصحّ باعتباره المقتضى إذا صار كالمصرّح به، والمحذوف ليس بتبع، بل عند التّصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص، ولا

[1] ينظر:المستصفى، الغزالي، 152/2.
[2] سورة النّساء: الآية 23.
[3] المصدر نفسه، 252/2.
[4] المصدر نفسه، 252/2.
[5] أصول السرخسي، 251/1.

شك أنّ ما ينتقل غير ما يصحّح المنصوص»[1]، وعليه فالفرق بينهما يتجلّى في كون المقتضى يقدّر لتصحيح الكلام، وهو تبع ليثبت حكم المنصوص، وثبوت المحذوف يكون شرعًا، أمّا المحذوف فبتقديره ينتقل الحكم إليه ولا يثبت حكم المنصوص، ومثال ما حدث فيه حذف قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2]، أمّا الاقتضاء في مثل قول القائل: أعتق عبدك عنّي، فشراء العبد وتمليكه محذوفًا، ويثبت بطريق الاقتضاء ليصحح المنصوص[3]، فالآية فيها حذف فأُسند السؤال للقرية، وحذف أهلها وبتقدير المحذوف ينتقل السؤال من القرية إلى أهلها، أمّا قوله أعتق عبدك عندي فهذا اقتضاء، وعليه يقدّر محذوف ليصحّح الكلام شرعًا؛ أي أعتق عبدك المملوك عنّي؛ فالمملوك تبع ليثبت حكم العتق في المنصوص.

2- دلالة الإشارة:

تدل الإشارة في اللّغة على الإيماء يقول ابن منظور: «وأشار إليه وشوّر: أومأ، يكون ذلك بالكف أو اليد»[4]، مبينًا أنّ الإشارة تعتبر أداة اتّصال تسهم في إيصال المعنى بين أطراف العملية التّواصلية، ولكلّ إشارة دلالة خاصة بها، فالإشارة باليد لها دلالتها، وتختلف عن الإشارة بالكف، وعليه ينبغي الإحاطة بدلالة الإشارات في النّظام التواصلي، حتّى يتحقق التّواصل السّليم بين أطراف العملية التّواصلية.

أمّا المفهوم الاصطلاحي لدلالة الإشارة عند الغزالي فهي تتجاوز حد المنطوق عن طريق الدّلالة اللّزومية للفظ الّذي يستدعي مدلولات أخرى غير مقصودة للمتكلم، ولا تقتضيها صحة الكلام عقلًا أو شرعًا، إنّما توصل إليها عن طريق ما يحيل له اللّفظ من مدلولات تنسجم مع المدلول الأول، وذلك لا يتأتى إلّا بإعمال العقل، يقول الغزالي: «ما يؤخذ من إشارة اللّفظ لا من اللّفظ، ونعني به ما يتبع اللّفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أنّ المتكلّم قد يفهم بإشاراته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس اللّفظ فيسمّى إشارة، فكذلك قد يتبع اللّفظ ما لم يقصد به ويتنبّه له»[5]، يبيّن الغزالي من خلال تعريفه جملة الأنظمة الإبلاغية التي تسهم في إيصال الدّلالة، فلا يقتصر المتكلم على الرّموز اللّغوية بل يتعداها إلى الرّموز غير اللّغوية، فهي توابع تسهم في إيضاح الدّلالة، وعليه فالألفاظ قد توحي بمدلولات أخرى لم يقصدها المتكلم، لكنّها تابعة للفظ، وهنا يشير إلى الطاقة

[1] أصول السرخسي، مصدر سابق، 252،251/2.
[2] سورة يوسف: الآية 82 .
[3] ينظر: المصدر نفسه، 252،251/1.
[4] لسان العرب، ابن منظور، (شور)، 426.
[5] المستصفى، الغزالي، 152/2.

التي تمتلكها بعض المفردات فهي لا تشير إلى مدلولها فقط، إنما تشير إلى مدلول أو مدلولات أخرى لازمة للمدلول الأول، تدرك عن طريق التّدبر وإعمال العقل في الألفاظ والبنى التّركيبية، فتنقل الألفاظ من معناها الأساسي إلى معانٍ هامشية، وقد أومأ الغزالي إلى ما سمي حديثًا بالمعنى الإيحائي، «وهو ذلك النّوع من المعنى الذي يتعلق بكلمات ذات مقدرة خاصة على الإيحاء»[1]، من خلال استدعائها لمجموعة من المدلولات للفظ الواحد.

ومن أمثلة دلالة الإشارة قول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «إنّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدينٍ»، فقيل: مَا نُقْصَان دينهن؟ فقال: «تَقْعُدُ إحْدَاهُنّ فِي بيتِها شَطْرَ دَهْرِهَا لَا تُصَلِّي، وَلَا تَصُومُ»[2]، فالحديث النّبوي الشّريف سيق لنقصان الدّين، وهي الدّلالة المقصودة من طرف الشّارع، لكن الحديث أشار «إلى أكثر الحيض وأقلّ الطهر، وأنّه لا يكون فوق شطر الدّهر وهو خمسه عشر يومًا من الشّهر إذ لو تُصُوّر الزّيادة لتعرض لها عند المبالغة في نقصان دينها»[3]، فشطر المذكورة في الحديث أُوتي بها للمبالغة في نقصان الدّين ما يدلّ بالإشارة إلى أنّ أكثر الحيض وأقلّ الطهر خمسة عشر يومًا، وعليه فدلالة الإشارة تنأى عن المعنى الأساسي، إلى أصداء العلامات والقيّم الإضافية المتّصلة بها، والملازمة لها من دون تغييرها[4]؛ لتوحي بقدرة العلامات اللّغوية على استدعاء مدلولات أخرى ملازمة للمدلول الأول.

ومما استدلّ به الغزالي أيضًا على دلالة الإشارة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[5]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[6]، دلّت الآية الأولى بمنطوقها على أنّ مدة الحمل والفصال تقدّر بثلاثين شهرًا، أمّا الآية الثّانية فدلّت على أنّ الفصال مقدر بمدة عامين، وتوصّل الأصوليون إلى دلالة أخرى وهي من لوازم الدّلالتين للدّلالة الأولى «تقدير أقلّ الحمل بستة أشهر»[7]، فإذا أرضعت الأم عامين؛ أي أربعة وعشرين

---

[1] علم الدلالة، مختار عمر، ص39.

[2] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التّالية: «...وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لبّ منكن، قالت: يارسول الله وما نقصان العقل والدين؟ قال: أمّا نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث اللّيالي ما تصلي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدّين » كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ؛ككفر النّعمة والحقوق، رقم الحديث132، ص86،87.

[3] المستصفى، الغزالي 152/2.

[4] ينظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م، ص184.

[5] سورة الأحقاف: الآية 15.

[6] سورة لقمان: الآية14.

[7] المستصفى، الغزالي، 153/2.

شهرًا، فتقدّر بذلك مدة الحمل بستة أشهر، وهي دلالة غير منطوقة وغير مقصودة للمتكلم إنما توصّل إليها من إشارة اللّفظ.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1]، فالآية تشعر بجواز الأكل والشّرب والجماع في جميع اللّيل والمعنى المشار إليه هو صحة صوم الذي أصبح جنبًا؛ لأنّ الله مدّ الرخصة إلى أن يتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فمن فعل ذلك في آخر اللّيل أخّر غسله إلى النّهار[2].

3- دلالة الإيماء:

قد يستعمل الإيماء كسبيل للتواصل والتفاهم والإشعار عبر إشارات تكتسي الحركة فيه جانبا مهمًا، وهذا ما لمحناه من قول ابن منظور: «الإيماء: الإشارة بالأعضاء، كالرأس واليد والعين والحاجب...يقال: أَوْمَأْتُ إليه أومىء إيماءً»[3]، أي أشرت إليه.

أمّا دلالة الإيماء فهي عند الغزالي: «فهم التّعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب»[4]، فاللّبنات اللّسانية التي تحمل بين طياتها تعليلًا لا تشير إليه مباشرةً، إنما تومئ إليه بإضافة الوصف إلى الحكم المناسب، وعليه فترتب الحكم عن وصف مناسب أشعر وأفهم أنّ هذه الصفة علة لذلك الحكم، فلو لم يكن كذلك فلا فائدة لتقييد الحكم بالصفة، كما أنّ الغزالي قيّد دلالة الإيماء بإضافة الحكم إلى الوصف المناسب ليخرج ما دلّ على التعليل بالنّص صراحة مثل قولنا: السبب كذا أو العلّة كذا، أو ما ورد فيه إحدى أدوات التّعليل كاللام وكي ومن وأن والباء[5]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[6]، وهنا يميّز بين العلّة الصريحة والعلة المستنبطة من إضافة الحكم إلى وصف مناسب.

---

[1] سورة البقرة: الآية186.

[2] ينظر: المستصفي، الغزالي مصدر سابق، 153/2.

[3] لسان العرب، ابن منظور، (ومي)، 415/15.

[4] المستصفي، الغزالي، 153/2.

[5] ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 317،316/3.

[6] سورة الذاريات: الآية56.

كما أنّ الوصف المنطوق به في دلالة الإيماء قد يكون كفيلًا بالإشعار أنّه علّة الحكم كونه مناسبًا له، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾[1]، فالآية الكريمة دلّت بمنطوقها على أنّ الأبرار جزاؤهم الجنة والفجّار جزاؤهم النّار، وتوصّل من ذلك عن طريق الإيماء إلى أنّ دخول الأبرار الجنة كان بسبب اتّسامهم بالبّر، ودخول الفجّار الجنة كان بسبب فجورهم[2].

والمتمعن في دلالة الإيماء في بعض البنى يدرك وجود ملفوظ لساني منطوق بعد الوصف الذي تقيّد به الحكم، دلّ على أنّ الوصف علّة للحكم فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾[4]، فالآية الأولى اقترن الحكم وهو القطع بالوصف وهو السّرقة، فلولا أنّ الحكم ترتّب عن الصفة لما كان للتقييد بها فائدة عند العلماء، وربط بين الصفة والحكم رابط وهو فاء التّعقيب ما يومىء إلى أنّ الوصف السّرقة علة لحكم القطع، وكذلك بالنّسبة للآية الثانية اقترن حكم الجلد بالوصف وهو الزّنا ومنه صار جليًا للعيان أنّ سبب الجلد هو الزنا، بسبب وجود الفاء يقول الغزالي: « فإنّه كما فُهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق به، فهم كون السّرقة الزّنا علةً للحكم، وكونه علّة غير منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام»[5]، لوجود فاء العطف الّتي صرفت الذّهن إلى ذلك، فالوصف الّذي ترتّب عليه الحكم ورُبط بالفاء دلّ على أنّ الوصف علّة للحكم، لكون الفاء في اللّغة ظاهرة في التّعقيب ويلزم من ذلك السببية؛ لأنّ لا معنى لكون الوصف سببًا إلّا ما أثبت الحكم عقبه، وليس ذلك قطعًا، بل ظاهرًا لأنّ الفاء في اللّغة قد ترد بمعنى الواو وقد ترد بمعنى ثم.[6]

4- دلالة المفهوم :

قد تحيلنا البنية اللّسانية إلى معناها مباشرةً، وهو ما سمي بالمنطوق الصّريح، كما قد تحيلنا إلى معناها إذا توقف عليه صدق المتكلم أو صحته عقلًا وشرعًا، أو عن طريق الإشارة أو الإيماء، وهو ما عرف عند الأصوليين بالمنطوق غير الصريح، وقد تفهم دلالة غير منطوق بها؛ ولا يتأتّى ذلك إلّا إذا أدرك معنى اللّفظ في محلّ النّطق عبر

[1] سورة الإنفطار: الآية13،14.
[2] ينظر: المستصفى، الغزالي، 153/2
[3] سورة المائدة: الآية 38.
[4] سورة النور: الآية02.
[5] المصدر نفسه، 153/2.
[6] ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 320/3،321.

معرفة قصد المتكلم بالإضافة إلى السياق الذي ورد فيه المنطوق، ومن ثمّ ينصرف الذّهن من دلالة المنطوق إلى دلالة المفهوم لذلك يعرّف الغزالي هذا النّوع من الدّلالة بقوله: «فهم غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[1]، وتكون هذه الدّلالة موافقة للدّلالة الأولى إثباتًا أو نفيًا، أو ما يعرف بمفهوم الموافقة، فهذا النّوع من الدّلالة يتطلب الفهم العميق للبنية اللّسانية فينحدر من الدّلالة السّطحية الأولى دلالة عميقة مستنبطة من الدلالة الأولى، وسميت بدلالة المفهوم؛ لأنّ الذهن ينصرف من معنى اللّفظ لا من المنطوق، وهذا ما نجد الغزالي يوضّحه بقوله: «ويسمّى مفهومًا؛ لأنّه مفهوم مجرد لا يستند إلى المنطوق، وإلّا فما دلّ عليه المنطوق أيضًا مفهوم»[2]، لأنّها مفهومة من اللّفظ، ويختلفان أيضًا في كون دلالة المنطوق تدلّ على المقصود في محل النّطق، أمّا دلالة المفهوم فتدلّ عليه في غير محلّ النّطق.

ومثال ما استنبط منه مفهوم الموافقة قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ﴾[3]، فدلّت الآية بمنطوقها على النّهي عن التّأفيف والتّضجر ونهر الوالدين، واستنبط من هذه الدّلالة دلالة أخرى موافقة للأولى وهي «فهم تحريم الشّتم والقتل والضّرب»[4]، وهذه الدّلالة إنّما فهمت من السّياق، «فلولا معرفتنا بأنّ الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضّرب والقتل من منع التأفيف»[5]، وهنا يبيّن الغزال دور قرائن الأحوال والّتي تسهم في إدراك المعاني الهامشية أو الإضافية للبنية اللّسانية، فالآية القرآنية سيقت لتعظيم الوالدين، لذا فهم من فحوى اللّفظ تحريم القتل والضرب وغيرهما والّتي هي أفعال أكبر درجةً من التّأفيف.

وبيّن الغزالي دور القرائن الحالية في تحديد المراد من البنى اللّسانية فهي الموصِلة إلى اليقين أو على الأقل إلى غلبة الظن، والقرائن الحالية هي كلّ الملابسات والظروف المحيطة بالخطاب أو البنية اللّسانية، وما يمكن أن يصطحب الخطاب من أنظمة إبلاغية أخرى؛ كالإشارات والرّموز والّتي تسهم في إدراك المعنى الصّحيح، لذا فالقرائن الحالية عنده لا تحصر ولا تتحدد يقول: «وأمّا قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتّخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون والصّحابة إلى التّابعين بألفاظٍ صريحة...حتّى

[1] المستصفى، الغزالي، 153/2.
[2] المصدر نفسه، 154/2.
[3] سورة الإسراء: الآية 23.
[4] المصدر نفسه، 153/2.
[5] المصدر نفسه، 154/2.

توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًا»[1]، ومن ثمّ يمكن التّرجيح بين المعاني المتعددة للبنية الواحدة، وعليه يكون الغزالي قد أدرك دور الإيماءات والإشارات فهي تسهم في إدراك الدّلالات الظّاهرة والباطنة للخطاب، كما تساعد المتلقي على إدراك مضمون رسالة الباث، والغزالي ركّز في مقولته هذه على الإشارت البصرية التي يدركها المشاهد، فيفهم المراد وهذا النّوع من الإشارات تطرّق إليها أيضًا جاكبسون وبيّن دورها في إيصال المعنى للمتلقي، وهذه الإشارات البصرية تتمثل في«الحركات التي تنتج بواسطة أعضاء الجسم؛ وتتمثّل في حركة الأصبع مثلًا التي تعطي للمتلقي معنى التّقهقر أو اللّعنة أو التّقدم كما تظهر في قبضة اليد أو هزّ الكتفين سلبًا أو إيجابًا، وحركات الرّأس التي تدلّ على الموافقة أو عدم الموافقة على أمر ما، بالإضافة إلى رفع الحاجبين، وحركات العينين وغيرها من الحركات التي ندركها بالبصر، لتدلّ على مرسلة يود المرسل أن يوصلها للمرسل إليه»[2]، وقد أدرك الغزالي الدور الذي تلعبه الإشارات والرّموز فهي تشعر وتفهم المخاطب بمقصود المتكلم، بيد أنّه أعطى الأولوية للمنطوق كونه الأساس الأول الّذي يبني عليه التّواصل.

وبيّن الغزالي في مقولته السّالفة الذّكر ما تؤديه القرينة من دور لتحديد الدّلالة، لذا لا يحتاج إليها المستنبط في النّص المكشوف الدّلالة، والقرائن عند الغزالي تقسّم إلى ثلاثة أقسام وهي: القرينة اللّفظية والعقلية والحالية، وهذا ما يوضّحه من خلال قوله: «ثمّ إن كان نصًا كفى فيه معرفة اللّغة، وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقةً إلّا بانضمام قرينة، والقرينة إمّا لفظ مكشوف...وإمّا إحالة على دليل العقل...وإمّا قرائن أحوال»[3]، والتي تمكّننا من الوصول إلى مقصدية المتكلّم من خلال التّرجيح بين الاحتمالات التي تتنازع على البنية اللّسانية.

كما نجد الغزالي يشير إلى العلامة اللّسانية والّتي هي الوحدة التي تنبني عليها البنية اللّسانية وهي في نظر دي سوسير «العنصر اللساني الذي يتكون من صورة سمعية (Acoustic image)(Image Acoustique) ومفهوم(Concept)» ،[4] وقد أقصى دي سوسير المرجع، فالعلامة تربط الصورة السّمعية بالمفهوم الذّهني، لكن الغزالي لم يقص المرجع فرأى أنّ معنى المفردة هو ما تشير إليه، وهذا المنحى وجد عند أوجدن وريتشارز اللّذين طورا النّظرية الإشاريةReferential theory والّتي تعني أنّ معنى الكلمة هو ما تشير إليه، وهنا يوجد رأيان:

[1] المستصفى، الغزالي، مصدر سابق، 19/2.

[2] النّظرية اللّسانية عند رومان جاكوبسون، فاطمة الطبال بركة، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1413هـ-1993م، ص48.

[3] المستصفى، الغزالي، 19/2.

[4] مباحث في اللّسانيات، أحمد حساني، ص35.

رأي يرى أنّ معنى الكلمة هو ما تشير إليه ورأي يرى أنّ معناها هو العلاقة بين التّعبير وما يشير إليه[1]، وهذان الرأيان لمسناهما في القسمين الأول والثّاني من المعاني وهما: المعاني المحسوسة والمتخيلة؛ فرأى أنّ معنى الكلمة المحسوسة ما تشير إليه، أمّا في المعاني المدركة فينبثق عن العلاقة بين التّعبير وما يشير إليه وهذه العلاقة تمرّ أكيد بالمفهوم حسب مثلث أوجدن وريتشارز يقول الغزالي: «في حدقتك معنى به تميّزت الحدقة عن الجبهة، حتّى صرت تبصر بها، وإذا بطل ذلك المعنى بطل الإبصار، والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها وجود المبصر، فلو انعدم المبصر انعدم الإبصار، وتبقى صورته في دماغك كأنّك تنظر إليها، وهذه الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيّل، بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيّلًا، وتنفي الحالة التي تسمّى إبصارًا»[2]، لعدم وجود المشار إليه في الأعيان.

وكما أشار إلى المرجع في المعاني المفردة أكّد عليه في بعض المعاني المركبة وسمّاها قضية في عين؛ لأنّها تحيل إلى مرجع في العالم الخارجي ومثّل قولنا زيد كاذب وهذا السّواد عَرَض[3]؛ فزيد وهو المحكوم عليه يحيل إلى شخص موجود في العالم الخارجي كما أنّ للون أيضًا مرجعه الخاص به.

أمّا المعاني المعقولة فهي تلك المعاني المجردة؛ لأنّها تدرك بواسطة العقل، وفي هذا النّوع من المعنى أقصى المرجع، ومن هذا المنطلق فرّق بينها وبين المعاني المتخيلة، فالمعاني المتخيلة لها مرجع في الواقع، أمّا المعاني المعقولة فلا مرجع لها يقول: «ليس للتّخيّل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة...فإنّك لا تقدر على تخيّل السّواد إلّا في مقدار مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد، ومعلوم أنّ الشّكل غير اللّون، والقدر غير الشّكل، فإنّ المثلث له شكل واحد، صغيرًا كان أو كبيرًا، وإنّما إدراك هذه المفردات بقوة أخرى اصطلحنا على تسميّتها عقلًا»[4]، وهذه القوة تساعده على إدرك المعاني المجردة فيدرك اللّون مجردًا كما يدرك الحيوانية والجسمية مجردة؛ فحينما يرى فرسًا واحدًا يدرك السّمات الدّلالية للفروسية المطلقة المجردة، وهذه السّمات الّتي يشترك فيه الصّغير والكبير، والكميت والأشهب والقريب والبعيد، لكون هذه الأشياء صفات عارضة[5].

[1] ينظر: علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ص55

[2] المستصفى، الغزالي، 52/1.

[3] ينظر: المصدر نفسه، 55/1.

[4] المصدر نفسه، 53/1.

[5] ينظر: المصدر نفسه، 53/1.

وهذه المعاني المجردة لا تلتفت إلى المرجع؛ لأنها «موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج، بل من داخل، يعنون خارج الذّهن وداخله»[1]، وعليه فإنّ الغزالي رأى أنّ المشار إليه لا يكون محسوسًا دائمًا، إنّما قد يكون فكرة تجريدية أو كيفية؛ كاللّون، كما إنّه قد يكون غير محدد مثل الفرس الذي لا يشير إلى فرس بعينه، إنّما يشير إلى جنس الفرس وهو نفس ما توصّلت إليه النّظرية الإشارية.

كما بيّن الأدوات التي تحقق الدّلالة المقصودة من الكلم، مبيّنًا الدورة التي تنطلق منها المعاني المحسوسة وصولًا إلى الدوال التي تمثلها؛ وهي اللّفظ والكتابة، فالكتابة تدلّ على اللّفظ، واللّفظ يدلّ على ما في الذّهن من معنى، وهذا المعنى منبثق عن شيء خارج عن الذهن يقول: «اعلم أنّ المراتب فيما نقصده أربعة، واللّفظ في الرتبة الثّالثة، فإنّ للشيء وجودًا في الأعيان، ثمّ في الأذهان ثمّ في الألفاظ، ثمّ في الكتابة، فالكتابة دالة على اللّفظ، واللّفظ دال على المعنى، والّذي في النّفس هو مثال الموجود في الأعيان»[2]، وهذه الأدوات بتظافرها تحقق الدّلالة المقصودة من الكلم.

وقد اهتدى الغزالي إلى كيفية اكتساب الطفل للغة، فرأى أنّ الطفل يكتسب مدلولات الأشياء الحسيّة، ويكوّن عنها تصورًا ذهنيًا ثابتًا، ومن ثمّ يمكنه استدعاءها من خلال التّخيل أثناء غياب صورها المادية عن الأعيان، وهذا ما توصّلت إليه النظريات اللّسانية الحديثة، يقول أحمد حساني في هذا الصدد: «أنّ الطفل لا يكتسب مدلول العلامات اللّسانية إلّا بعد أن تكتمل لدية القدرة على تكوين صور ذهنية قارة، أو مفاهيم عن الأشياء التي تحيل إليها هذه العلامات في الواقع، وهو الأمر الذي يجعله يتحدّث عنها حتّى وإن كانت غائبة عنه»[3]، وهو ما أسماه الغزالي المعاني الحسيّة والمتخيّلة والتي تحدثنا عنها.

كما أنّ الغزالي رأى أنّ معاني الألفاظ هي الآثار أو المعنى الذي تتركه في النّفس هذه الآثار للفظ مشكلة تراكمات للمعاني في الذهن، فتحتفظ الذاكرة بمعاني وصور الألفاظ، فترتسم صورة اللّفظ كلّما نطق به، وهذا بيّنه عند حديثه عن أجناس الموجودات وهي عشرة: الجوهر والكم والكيف والمضاف، والأين ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل[4]، فالجوهر يتضمن الحيوان والنّبات والجسم، أمّا الكم يدلّ على العدد أو المساحة أو الوزن فكل هذه الأجناس يرى أنّها تترك أثرًا في الذّهن يوحي بمعناها وماهيتها يقول الغزالي: «والألفاظ الدالة عليها بواسطة

[1] المستصفى، الغزالي، مصدر سابق، 54/1.
[2] معيار العلم، الغزالي، ص47.
[3] دراسات في اللّسانيات التّطبيقية، حقل تعليمية اللّغات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009، ص114.
[4] ينظر: معيار العلم، الغزالي، ص78،79.

آثارها في النفس، أعنى ثبوت صورها في النّفس وهي العلم بها»[1]، وبذلك يكون قد أومأ إلى ما أشارت إليه النّظرية التّصورية التي رأت أنّ معنى الكلمة هو العلاقة بين الدّال والتّصور الذهني هذا التّصور الذي يتّصل بحقيقة الشيء[2].

ولقد درس الغزالي قضية تعدد اللّفظ والمعنى وأدرجه تحت ما يسمى بالألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة يقول: «أنّ الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ»[3]، وهذه الألفاظ هي:

الأول: اللّفظ المشترك ويقع الاشتراك في لفظٍ واحدٍ يدلّ على معانٍ متباينة أو متضادة، ويعرّفه الغزالي بقوله: «أمّا المشتركة فهي اللّفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا»[4] وهذا التّعريف تنضوي تحته الألفاظ المتباينة المعاني المتفقة اللّفظ، مثل العين فهي مشتركة بين العين الباصرة، والميزان، وينبوع الماء، وقرص الشّمس. والذهب، والمشتري المشتركة بين قابل عقد البيع والكوكب،كما يضم أيضًا اللّفظ الواحد الذي يطلق على معنيين متضادين كالجلل للشيء الحقير والعظيم، والقرء المشترك بين الطهر والحيض، والنّاهل للعطشان والرّيان، والجون المشترك بين اللون الأبيض والأسود[5]، وعليه فإنّ الغزالي يقرّ بوجود المشترك اللّفظي في اللّغة شرط أن يطلق على ألفاظ متباينة الحد والحقيقة وبشكل متساوٍ، ويرى أنّ استعمال المشترك في النّصوص والخطابات والبراهين يلبس الدلالة على المتلقي ومن ثمّ ينبغي تجنب استعماله، يقول: «والمشترك ينبغي أن يجتنب استعماله في المخاطبات فضلًا عن البراهين»[6]؛ لما له من تأثير في إدراك المعنى الصّحيح من خلال الضبابية التي يضفيها على المعنى؛ لاشتراكه بين عدّة معانٍ، ويكون بهذا التّوجه قد أغفل دور السّياق الذي قد يكون كفيلًا بتحديد الدّلالة المقصودة.

الثاني: الترادف ويعني الألفاظ المتعددة المتّفقة المعنى ويعرّفه الغزالي بقوله: «أمّا المترادفة فنعني بها الألفاظ المختلفة، والصّيغ المتواردة على مسمّى واحدٍ؛ كالخمر والعقار، واللّيث والأسد، والسّهم والنُّشَّاب، وبالجملة كلّ اسمين

[1] معيار العلم، الغزالي، مصدر سابق، ص80.
[2] ينظر: علم الدّلالة، كلورد جرمان، ريمون لوبلون، ص18.
[3] المستصفى، الغزالي، 49/1.
[4] معيار العلم، الغزالي، ص52.
[5] ينظر: المستصفى، الغزالي، 49/1، 50 .
[6] معيار العلم، الغزالي، ص53.

لمسمّى واحدٍ يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق»[1]، ومنه فإنّ الغزالي يشترط في التّرادف أن يكون احتواء لكلّ حدود المعنى من طرف اللّفظين المترادفين، ومنه يمكن الاستبدال بينهما في جميع السّياقات والمواضع، مما يعنى إقراره بوجود الترادف التّام بين بعض المفردات.

فمثال المفردات التي وقع بينها ترادف تام الخمر والرّاح والعقار، فهذه الأسماء المختلفة أطلقت على مسمّى واحد له مميزات وخصائص تمييزية وهي المائع المسكر المعتصر من العنب[2]، وعليه يكون الغزالي صاحب نظرية تحليلية أقرّ على إثرها بوجود التّرادف التّام بين بعض المفردات، فعلاقة التّرادف عند أصحاب النّظرية التّحليلية تنبني على كون الكلمات المترادفة تملك نفس المكونات، ولديها عناصر تصورية متماثلة، ويقع التّرادف إذا كان هناك تضمن من جانبين[3]، وهو ما أشار إليه الغزالي حينما اشترط احتواء كلّ المعنى من قِبَل الألفاظ المترادفة.

ومن منطلق الجانب التّحليلي للألفاظ أنكر وجود التّرادف بين بعض المفردات لأنّها لا تملك نفس الخصائص التّمييزية مثل: السّيف والمهند والصارم، فهذه الألفاظ من قبيل المتباين رغم أنّها تطلق على مسمى واحدٍ، لأنّها أطلقت عليه باعتبارات مختلفة، فهي لا تملك نفس الخصائص التّمييزية، فالسّيف قطعة طويلة من حديد تستعمل في الحروب يختلف عن المهند والذي يملك صفات تمييزية أخرى مقارنة بالسّيف، فهو بالإضافة إلى خصائص السّيف صنع في الهند، وبهذا الاعتبار أطلق عليه المهند، أمّا الصارم فيملك صفة تمييزية أخرى تضاف إلى الصفات المميزة للسّيف وهو الحدة والقطع[4].

الثّالث: المتواطئة وهي الّتي تطلق على أشياء متغايرة، لكنها متّفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له، وهذا الاتّفاق يكون في الرّسم والحد المتساويان فيه، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى، ألّا للآخر بذلك المعنى نحو الإنسان التي تطلق على زيد وعمر؛ لاشتراكهما في معنى الإنسانية التي وضع لها هذا الاسم والحيوان للفرس والثّور؛ لاشتراكهما في معنى الحيوانية، والجسم الذي يطلق على السّماء والأرض والإنسان، لاشتراكها في معنى الجسمية.[5]

ولما كانت الألفاظ المتواطئة تطلق على مسميات مختلفة، حدث التباس من هذا الوجه بينها وبين المشترك، لهذا أجلى الغزالي الفرق بينهما؛ فالمتواطئ هو لفظ عام يدل على جميع المسميات التي تنضوي تحته بالسّوية، مما يعني

[1] المستصفى، الغزالي، 49/1.
[2] ينظر: معيار العلم، الغزالي، ص53.
[3] ينظر: علم الدّلالة، منقور عبد الجليل، ص93.
[4] ينظر: المستصفى، الغزالي، 51/1.
[5] ينظر: المصدر نفسه،50/1، ومعيار العلم، الغزالي، 53.

اشتراكها في الحدّ والحقيقة، بينما المشترك وإن دلّ اللّفظ الواحد على معانٍ مختلفة إلاّ أنّها متباينة في الحد والحقيقة؛ فالعين تطلق على الباصرة وعلى منبع الماء، ولا يجمعهما معنى عام، على غرار الأسود والأبيض الّذي يجمعهما معنى اللّون، فهما متفقان في هذا المعنى؛ أي في الحد والحقيقة، يقول الغزالي موضّحًا ذلك: «فإنّ المشتركة في الاسم، هي المختلفان في المعنى، المتّفقان في الاسم حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة، وتقابلها المتواطئة وهي المشتركان في الحد والاسم المتساويان فيه، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى إلّا وهو للآخر بذلك المعنى»[1]، ولا يخفى تأثر الغزالي بالمناطقة سواءً في تقسيمهم أو في استعمال مصطلحاتهم.

الرّابع: الألفاظ المتباينة ويسميها أيضًا بالمتزايلة ويعنى بها «الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة؛ كالسّواد والقدرة، والأسد والمفتاح، والسّماء والأرض وسائر الأسامي»[2]، وهي توجد بكثرة، ولا توجد بينها العلاقات المذكورة سالفًا.

3- التعريف بالمؤلِف والمؤَلف:

3-1 التّعريف بالمؤلِف:

3-1-1اسمه ونسبه:

يُعَدُّ الشّريف التّلمساني واحدًا من العلماء الّذين ذاع صيتهم في المغرب الأوسط، ولعل نظرة عجلى في كتب التراجم تبيّن ذلك؛ فقد تناولت المصادر جل حيثيات حياته؛ وهذا يعود لاشتهاره بين علماء عصره، واتصاله بمعظم الحكّام الذين حكموا الجزائر آنذاك.

أمّا اسمه فهو: «محمد بن أحمد بن علي بن يحي بن علي بن محمد بن القاسم بن محمود بن ميمون بن علي بن عبد الله بن عمر بن إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب»[3]، ويعرف بأبي عبد الله الشريف التّلمساني[4]، كما يعرف أيضًا

[1] معيار العلم،الغزالي، مصدر سابق، ص53.

[2] المستصفى، الغزالي، 50/1.

3 نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بن بابا التبنكتي، إشراف وتقديم عبد الله الهرمة، وضع هوامشه طلّاب من كلية الدعوة الإسلامية، منشورات كلية الدّعوة الإسلامية، ص430.

[4] ينظر: شجرة النور الزّكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، ص58.

بالعَـــــلْوِي[1]؛ نســـــــــبة إلى قريـــــة من أعمـــــال تلـــــمـــــــــسان تسمـــــــى العَـــــــــــلْوين[2].

ولد سنة 710ﻫ وهو الرأي الذي استقر عليه معظم من ترجم له، ويعضدون رأيهم بمقولة تلميذه عبد الرحمن بن خلدون(ت808ﻫ-1406م) الّذي يؤكد أن شيخه أخبره أنّه ولد سنة عشر وسبعمئة[3]، أمّا مكان مولده فكان بتلمسان.[4]

3-1-2-نشأته:

نشأ الشّريف التّلمساني شغوفًا فانكب على طلب العلم، وترعرع في بيت من خيرة البيوت، لأنّه مجمع العلماء والصلحاء[5]، وظهرت مخايل الفطنة والذكاء منذ نعومة أظافره، مما زاد من اهتمام خاله عبد الكريم به؛ إذ اصطحبه لمجلس أبي زيد بن الإمام(ت741ﻫ-1340م) لينهل من معينه في التّفسير، وبينما الإمام منغمص في تفسيره لآي الذكر الحكيم ذكر نعيم الجنة فسأله الشّريف – وهو صبي آنذاك - هل يُقرأ فيها العلم؟ فقال له الشيخ: نعم فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، فقال له: لو قلت لا، لقلت لك لا لذة فيها، فانبهر الشيخ من جوابه ودعا له[6].

تلقى العلم على يد ابن الإمام، وعلى يد العديد من العلماء بنفس توّاقةٍ وشغوفةٍ بمسقط رأسه، ولما كان مولعًا بالاستزادة قصد المغرب الأدنى؛ ليرتوي من جداول علمائها سنة 640، فالتقى بابن عبد السلام(ت749ﻫ-1348م) فنهل من معينه، ولما كان الشّريف التلمساني متزودًا بالعديد من المعارف أخذ عنه شيخه عبد الله بن عبد السّلام، فكان يختلي به في بيته ليقرأ عليه فصل التصوف من كتاب الشفا لابن سينا[7]، واغترف الشّريف

---

[1] ينظر: تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن الجيلالي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، 2/ 285.

[2] ينظر: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت لبنان، ط15، مايو، 2002، 327/5.

[3] ينظر: رحلة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، عارضها بأصولها وعلّق حواشيها محمد بن تاويت الطنجي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1425ﻫ-2004م، ص71.

[4] وسط بين الصحراء والتّل، وهي كلمة مركبة من جزئين وهما: "تلم" وتعني تجمع و"سان" ومعناه اثنان، إي الصحراء والتل. ينظر: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، لأبي زكرياء يحي ابن خلدون، طبع بمطبعة بيرفونطانا الشرقية، 1321ﻫ-1903م،9/1. ويصف ياقوت الحموي تلمسان أو تنمسان فيقول: "هما مدينتان متجاورتان مسورتان بينهما رمية حجر إحداهما قديمة والأخرى حديثة اختطفها الملثمون ملوك المغرب". معجم البلدان، ياقوت الحموي ، دار صادر بيروت، 44/2.

[5] ينظر : تعريف الخلف برجال السلف، لأبي القاسم محمد الحفناوي، طبع بمطبعة بيرفونتانة الشرقية، 1324ﻫ-1906م، ص111.

[6] ينظر: تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن الجيلالي، 285/2.

[7] ينظر:. البستان في ذكر الأولياء والعلماء من تلمسان، ابن مرتم الشّريف المليتي المديوني التّلمساني، وقف على طبعه واعتنى بمراجعته محمد بن أبي شنب، طبع في المطبعة الثعالبية، 1326ﻫ-1908م، ص165. وتاريخ الأدب الجزائري، محمد الطّمار، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2010، ص213.

التّلمساني من معين علماء فاس، وممن أخذ عنهم أيضًا العالم أبو عبد الله السّطي(ت749هـ-1348م) لما قدم رسولًا لفاس[1].

حظي الشّريف التّلمساني بالتّقدير والثّقة من قبل أعيان بلده والدّليل على ذلك «أنّ السّلطان أبو سعيد العبد الوادي يبجله ولا يخاطبه إلّا بسيدي»[2]، نظرًا لمكانته العالية عنده.

بعد أن تزوّد الشّريف التّلمساني بالعديد من المعارف رجع إلى تلمسان منتصبًا للتدريس بها، فوفد عليه جمٌ غفير من طلبة العلم للاغتراف من منابيعة الصّافية؛ فملأ المغرب معارف وتلاميذ لقي حينها التبجيل والتّقدير من العام والخاص؛ لذلك أمّنه السّلطان أبو سعيد العبد الوادي على وديعة لابنه -لما انحل نظام ملكه- لكن الشّريف أبى أن يأتمن عليها، فأودعها السّلطان عند غيره وأشهد الشّريف التّلمساني عليها[3]، اضطرب المغرب الإسلامي عندها بعد واقعة القيروان، وانتصب على عرش تلمسان السّلطان أبو عنان بعد موت والده، فانتقى الشّريف لمجلسه العلمي مع مجموعة من المشايخ ورحل بهم إلى فاس، لكن الشّريف تبرم واشتكى من الغربة، فغضب السّلطان لذلك، وبعدها علم أنّ عثمان بن عبد الرّحمن سلطان تلمسان أمّنه وديعة لابنه، لكنّه لم يقبلها فوضعها عند أعيان تلمسان وأشهده عليها، فنزعها من يد الأعيان، وبذلك تمكّن من سجن الشّريف نكالًا لتبرمه من الغربة، ووفد عليه شيخ من أعراب إفريقية يسمى يعقوب بن علي فسأل السّلطان الأعربي عمّا يقال عنه في إفريقية فقال له خير، غير أنهم سمعوا بسجنك عالمًا شريفًا كبير القدر فلامك فيه العامة والخاصة؛ فأمر بإطلاقه والإحسان إليه عام 756هـ[4].

بعد فتح قسنطينة أعاد الملك أبو عنان الشّريف لمجلسه العلمي بفاس، ومكث هناك إلى أن توفى السّلطان عام 759هـ، وتربّع أبو حمو بن يوسف على عرش تلمسان، فاستدعى الشّريف من فاس، فسرّحه القائم بالأمر؛ عمر بن عبد الله، فعاد إلى تلمسان فتلقاه أبو حمو وأصهر له ابنته، وبنى له مدرسة انقطع للتدريس فيها[5].

---

[1] ينظر: تعريف الخلف برجال السلف، الحفناوي، ص108.

[2] تاريخ الأدب الجزائري، الطمار، ص213.

[3] ينظر: معجم الأصوليين، مولود السريري السنوسي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1423هـ-2002م، ص412.

[4] ينظر: البستان في ذكر الأولياء والعلماء من تلمسان، ابن مريم الشّريف التّلمساني، ص165، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، أحمد بابا التنبكتي، 1، 2/ 432. وتعريف الخلف برجال السّلف، الحفناوي، ص117.

[5] ينظر: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت لبنان، ط2، 1400هـ-1980م، ص188، وينظر: نيل الابتهاج، التنبكتي، 1، 2/ 432.

3-1-3 مكانته العلمية:

احتل الشّريف التّلمساني مكانة عالية بين علماء عصره؛ وذلك لما حوت قريحته من العلوم؛ كالتّفسير والفقه وأصوله، والمنطق، ولقد كرّس الشّريف حياته للعلم قراءةً وإقراءً، فشهد له جلّ ملوك زمانه بتبحره في العلم، وأثنى عليه شيوخه ونعتوه بأنبل الصفات وأجلّها، كما أثنى عليه تلامذته الذين نهلوا من جدوله العذب الفيّاض وإليك بعض شهادة هؤلاء:

شهد الشيخ أبو زيد ابن الإمام بتفوق التّلمساني لما تجاذب معه أطراف الحديث وتناقشا جوابًا واعتراضًا على قوله صلى الله عليه وسلم : « لَا تحدّ امرأةٌ فوقَ ثلاثاً إلّا زوجاً»[1]، ولما بدا لابن الإمام صواب ما ذهب إليه الشّريف[2] أنشد قول الشّاعر[3] :

أُعَلِّمُهُ الرِّمَايَةَ كُلَّ يَوْمٍ فَلَمَّا اسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي

ومن أهم المواقف التي تدلّ على رسوخ قدمه في العلم اعتراضه على شيخه ابن عبد السلام أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا﴾[4]، «فذكر الشّيخ ابن عبد السّلام أنّ الذّكر حقيقة في اللّسان، فقال له أبو عبد الله الذّكر ضد النّسيان، ومحلّ النّسيان يستكن في القلب لا في اللّسان»[5] وهذا استنادًا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنسِينِيهِ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥ﴾[6]، فوجب اجتماع الضّدين، لكن ابن عبد السّلام عارضه فقال له: «الذكر ضد الصمت، والصمت محله اللّسان، فيجب كون اللّسان محل ضده الّذي هو الذكر، فيكون حقيقة فيه»[7]، فسكت الشّريف التّلمساني تبجيلًا لشيخه، لكن شيخه ابن عبد السلام أمر – في الغد–

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التّالية: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، تحد على ميّت فوق ثلاث، إلّا على زوج أربعة أشهر وعشرًا» صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، وتحريم في غير ذلك إلّا ثلاثة أيّام، رقم الحديث 1486، ص1124.

[2] ينظر: البستان، ابن مريم التّلمساني، ص171.

[3] ينسب هذا البيت إلى معن بن أوس، مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، حققه محمد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، 1374هـ-1955م، 200/2.

[4] سورة الأحزاب: الآية 41.

[5] نيل الابتهاج، التنبكتي،1، 2/ 433.

[6] سورة الكهف: الآية 62.

[7] ينظر: المصدر نفسه، 1، 2/ 433،434.

نقيب الدّولة أن يُجلس الشّريف التّلمساني بجانبه[1]، معترفًا بغزارة عمله بقوله: «ما أظن في المغرب عالما مثل هذا»[2].

كان الشّريف عالما بتفسير آي القرآن الكريم، وإذا بدأ بتفسير قلّب الآية من جميع وجوهها، فيذكر بيانها وإعجازها وأحكامها ومعانيها ونحوها وقراءاتها؛ لذلك أبى الشّيخ أبو يحي المطغري تفسير القرآن بحضرته[3]، وقال لأبي عنان: «أبو عبد الله أعلم بذلك مني، فلا يسعني الإقراء بحضرته»[4]. فقام أبو عبد الله بتفسير آي الذكر الحكيم ولما فرغ من ذلك ذهل السّلطان أبو عنان من تفسيره[5]، وقال: «حضرت مواعد كثيرة من العلماء، فما رأيت مثل أبي عبد الله»[6]. كما اعترف بنبوغه في العلم فقال:«إني لأرى العلم يخرج من منابت شعره»[7].

انكب الشّريف التّلمساني ينقّب ويبحث عما التبس عليه من المسائل، فوصل بذلك إلى مرحلة الاجتهاد، لذا قال عنه الفقيه أبو علي بن منصور بن هدية القرشي(ت735هـ-1335م): «كلّ فقيه قرأ في زماننا أخذ ما قدر له من العلم، إلّا أبا عبد الله الشّريف فإن اجتهاده يزيد والله أعلم حيث ينتهي أمره»[8]؛ لعلمه الغزير.

للمكانة التي تبوَّأَهَا بين علماء عصره،كان ذو الوزارتين لسان الدين بن الخطيب كلّما ألف كتابًا بعثه إليه ليكتب عليه بخطه، وكان الإمام المفتي أبو سعيد بن لب كلّما أشكلت عليه مسألة كاتبه وطلب منه حلّ مقفلها واستجلاء غامضها.[9]

واعترف له تلميذه ابن خلدون باعتلائه سنام العلوم النقلية والعقلية وهو في صدد تعداده لمشائخه فقال: «الإمام العالم الفذ، فارس المعقول والمنقول صاحب الفروع والأصول»[10] في أصول الفقه.

---

[1] ينظر: نيل الابتهاج، التبكتي، 1، 434/2.

[2] تاريخ الجزائر العام، عبد الرّحمان الجيلالي، 287/2.

[3] ينظر: نيل الابتهاج، التنبكتي ،1، 435/2.

[4] المصدر نفسه، 1، 2/ 435،

[5] ينظر: البستان، ابن مريم، ص172.

[6] المصدر نفسه، ص172.

[7] نيل الابتهاج، التنبكتي، 1، 2/ 436.

[8] المصدر نفسه، 1، 436/2.

[9] ينظر: تاريخ الأدب الجزائري، الطمار، ص215.

[10] تاريخ ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي خليل شحاذة، مراجعة سهيل زكّار، دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، 536/7.

وعليه فإنّ للشّريف التّلمساني مكانة عالية بين علماء عصره والشّهادات الّتي أوردناها كافية لبيان تلك المكانة إذ «انتهت إليه إمامة المالكية بالمغرب، وضربت له إباط الإبل شرقًا وغربًا فهو علم علمائها، ورافع لوائها أحيا السّنة وأمات البدعة»[1]؛ بما قدمه من جهود في سبيل ذلك.

3-1-4 صفاته:

لما كان الشّريف التّلمساني عالما بعلوم القرآن والسّنة المطهرة انعكست معرفته بهذه العلوم على صفاته، وذكرت لنا كتب التّراجم لبعض صفاته سواءً ما تعلق بالجانب الخُلْقي أو الخَلْقي.

فمن الجانب الخَلقي فقد اتّسم بحسن الوجه، كما أنّه اتّسم برفعة ملبسه دون تصنع أو تكلّف في ذلك[2]، أمّا من الجانب الأخلاقي فقد اتّسم الشّريف بعلو الأخلاق ونبلها؛ إذ كان متواضعًا وصادقًا في القول والفعل، وإليك مقولة الحفناوي التي تبيّن ما تميّز به من أخلاق رفيعة يقول: «كان لا يتكبر حليمًا متوسطًا في أموره، قوي النّفس مؤتدًا بطهارة ثقة عدلًا، سلم له الأكابر بلا منازع، أصدق النّاس لهجةً واحفظهم مروءةً مشفقًا على النّاس رحيمًا بهم يتلطف بهدايتهم ويعينهم بجهده»[3]ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.

ولقد اتّصف بصفات حميدة تدلّ على تمثُّله لتعاليم الدّين الإسلامي، فكان «طويل اليد يعطي نفقات عديدة، ذا كرم واسع وكنف لين وصفاء قلب»[4]، لا مكانة للدنيا الفانية فيه؛ لذا كان «غني النّفس بالله ساكن الجأش، كثير النّفقة على أهله، قليل الإمساك لما بيده، قليل التّفكير في أمرها، لا يهتم بها ولا يستشرف لعطائها، وإنما أمله العلم والحكمة»[5].اللّذان لا يفنى أثرهما.

كان التّلمساني منقطعًا للدّرس والنّظر والتّدريس، فحكى عنه ولده أنّه مكث مدة لم ير فيها أهلَه وولده اشتغالًا بالدّرس؛ فكان يذهب بكرة إلى المسجد ويعود ليلًا بعد سبات أهله، وقد كان لا ينام إلّا نومًا خفيفًا وإذا استيقظ لا يعود ويقول: أخذت النّفس حقها من الرّاحة، ثم يتوضأ ويرجع إلى النّظر و التّدبر و الصّلاة[6].

---

[1] تعريف الخلف برجال السلف، الحفناوي، ص109.

[2] ينظر: تاريخ الجزائر العام، الجيلالي، 287/2.

[3] تعريف الخلف برجال السلف، الحفناوي، ص110 ،111.

[4] المصدر نفسه، ص111.

[5] نيل الابتهاج، التنبكتي، 1، 438/2.

[6] ينظر: تاريخ الجزائر العام، الجيلالي، ص286.

أمّا أخلاقه مع أهله فقد كان «جميل العشرة بسّامًا منصفًا، يقضي الحوائج، سمحًا متورعًا، يوسّع في نفقة أهله، يصل رحمه الله ويواسيهم بحربات كثيرة من ماله»[1]، لإدخال السّرور عليهم.

3-1-5 شيوخه:

تلقّى الشّريف التّلمساني العلم عن جهابذة من كبار علماء الوطن فاغترف وارتوى من معينهم، ليسافر إلى خارج الوطن باحثًا عن منابع أخرى تروي عطشه العلمي، فتزوّد بالكثير من العلوم على يد علماء تونس وفاس، ليظهر بعدها قبسًا من نور يضيء المغرب العربي.

وممن تتلمذ على يدهم في تلمسان نذكر:

- القاضي ابن هدية القرشي[2] (ت 735هـ- 1335م).
- أبو محمد المجاصي[3] (ت 741هـ-1340م).
- القاضي أبو عبد الله التميمي[4] (ت745هـ- 1344م).
- أبناء الإمام التنسي البرشكي وهما :
  - أبو زيد عبد الرحمن[5] (ت 741هـ-1340م).
  - أبو موسى عيسى[6] (ت750هـ-1349م).

وقد أغترف من معين علماء تونس ومن أشهرهم :

- أبو عبد الله بن عبد السلام[7] (ت749هـ – 1348م).

وقد أخذ عن علماء فاس ومن بينهم :

---

[1] تعريف الخلف برجال السّلف، الحفناوي، ص111

2هو من ولد عقبة بن نافع الفهري، عالم خيّر من أئمة اللّسان و الأدب. ينظر: البستان في ذكر أولياء وعلماء تلمسان، ابن مريم التلمساني، ص225.

[3] هو أبو عبد الله بن عبد الواحد بن إبراهيم المجاصي، الشهير بالبكّاء لكثرة بكائه ورعًا وتقوى، ينظر: نيل الابتهاج، التنبكتي،1، 2/ 218.

[4] محمد بن أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن علي بن أبي عمرو التميميّ، كان حاجب السلطان أبي عنان، ينظر: البستان، ابن مريم، ص291.

[5] هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله أبو زيد ابن الإمام، فقيه مالكي. ينظر: معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص22.

[6] عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الإمام، أبو موسى فقيه مالكي، ينظر: المرجع نفسه، ص23.

[7] هو محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير، قاضي الجماعة بتونس كان عالما متفننًا في علمي الأصول والعربية وعلم الكلام وعلم البيان، ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون بن محي الدّين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1417هـ-1997م، ص418.

- عبد المؤمن الجاناتي[1] (ت 746ﻫ_1345م).
- أبو عبد الله السّطي[2] (ت 749ﻫ-1348م).
- أبو عبد الله الآبلي[3] (ت 757ﻫ-1356م).

3-1-6 تلامذته:

انبرى الشّريف يـــــدرّس العلوم ردحًا من الزّمـــــن؛ فتـــــخرّج على يده عـــــدد كبير من العلماء واصلوا حمـــل المشعل؛ وأســـــهموا في نشر العلم ومن بينـــــهم:

- ابن زمرك الوزير(ت795ﻫ-1392م)[4].
- أبو زيد بن خلدون (ت 808ﻫ-1405م).[5]
- ابن قنفد القسنطيني (ت 810ﻫ-1407م) [6].

3-1-7 مؤلفاته:

اشـتغل الشـــــــرّيف التّلمساني بالتّدريس؛ فكـــــــان شغـــــله الشّاغل، لـــــذا لم يترك لنا تآليف كثـيرة مقـــــارنـــــة بـــــنبوغه العـــــلمي ومـــــؤلفاته هي[7]:

1. مفتاح الوصول إلى بناء الفرع على الأصول.
2. شرح جمل الخونجي في المنطق.

---

[1] هو الفقيه أبو محمد عبد المؤمن بن محمد بن موسى الجاناتي عرف بحسن الإلقاء، ينظر: نفح الطيب من غض الأندلس الرّطيب، أحمد بن محمد المقرّي التّلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 252/5.

[2] هو أبو عبد الله محمد بن علي بن سليمان من قبيلة سطة. ينظر: رحلة ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون ص48.

[3] هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن أحمد الآبلي، شيخ العلوم النقلية والعقلية في عصره، ولد بتلمسان وأصله أندلسي من آبلة، قطن فاس، وتوفي بها. ينظر: معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص12.

[4] هو محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف يعرف بابن زمرك، ولد في 24 شوال عام 733ﻫ، وكان حيًا سنة 792ﻫ، ينظر: جذوة الاقتباس في ذكر من حل من أعلام مدينة فاس، أحمد بن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ط1 1309، ص313، 314.

[5] هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحيم ولي الدّين الإشبيلي من أصل تونسي، المعروف بابن خلدون، ولد في أول رمضان 732ﻫ. ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 337/1.

[6] هو أحمد بن حسن الخطيب القسنطيني، الشّهير بابن قنفد، ولد حوالي 710ﻫ بقسنطينة، سافر إلى فاس سنة 759ﻫ ، ينظر: موسوعة أعلام المغرب، نشر دار الغرب الإسلامي، ط1، 1417ﻫ-1996م، ص9، 10.

[7] معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص187، 188.

3. كتاب في القضاء والقدر.
4. فتاوى في مسائل علمية مختلفة.
5. كتاب في المعاوضات أو المعاطات[1].
6. كتاب مثارات الغلط في الأدلة[2].

3-1-8وفـاتـه:

قضى الشّريف التّلمساني جل حياته بين الدّراسة والبحث والتّنقيب والتّدريس، لينتقل بعدها إلى جوار ربه وذلك ليلة الأحد الرّابع من ذي الحجة سنة771ﻫ الموافق لـ 29 جوان 1370م ، بمسقط رأسه تلمسان، وحضر لتشييع جنازته جمع غفير من النّاس من بينهم السّلطان أبو حمو موسى قائلًا لابنه في تعزيته: ما مات من خلّفك وإنما مات أبوك لي؛ لأني أباهي به الملوك، وقام بتوليته مدرسة والده[3].

3-2 التّعريف بالمؤلَف:

لقد ألّف الأصوليون كتبًا عنيت بالتّخريج، لما لهذا الجانب من أهمية في أصول الفقه، ومن بين الكتب المدرجة ضمن هذا النّوع مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لاهتمام صاحبها بردّ الفروع إلى أصولها المخرجة عنها، بغية تأثيل المدهب في هذا الجانب.

3-2-1سبب التّأليف:

تعتبر الاختلافات بين المذاهب باعثًا على التّأليف في التّخريج؛ من خلال رغبة كلّ مذهب في الدّفاع عن آراء أئمتهم، وتأثيل استنباطاتهم الفقهية من خلال ردّها إلى أصولها، أو أصول مستنبطة ومخرّجة عن مجموعة من الفروع الفقهية ثمّ الدّفاع عنة تلك الأصول لتسلم لهم قوّة الفروع بقوّة الأصول[4]، ولعلّ هذا السبب قد دعا التّلمساني إلى تأليف مؤلفه هذا.

---

[1] تاريخ الجزائر العام، عبد الرّحمان الجيلالي، ص288.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص123.
[3] ينظر: تعريف الخلف برجال السّلف، الحفناوي، ص118.
[4] ينظر: التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرّشد الرّياض، 1414ﻫ، ص553.

كما أنّه يشير في مقدمة كتابه إلى سبب كان وراء تأليفه لهذا الكتاب، بعد ذكره لمجموعة من الصفات الحميدة التي تحلى بها السّلطان أبي عنان من بينها أنّه كان جامعًا لكلمة الإسلام، وقامعًا للفجرة، كما أنّه كان أمينًا في حكمه، وبالتالي عاشت الرّعية في أمان واستقرارٍ، وكان أيضًا ذا ذهن وقّاد، ورأي صائب من خلال تحصيله للمسائل من منابيعها العذبة، فتمكن من إجلاء دجى المشكلات، والفصل بين المتناظرين في المسائل الدّقيقة، وفي خضم تحليه بهذه الصفات النّبيلة ارتأى التّلمساني أن يتقرب إليه أكثر، من خلال تأليفه لكتابه مفتاح الوصول ليكون معينًا له ويرجع إليه لمعرفة ما أُشكل عليه من قضايا، يقول التّلمساني: «فأردت أن أضرب بهذا المختصر في اكتساب القربة إليه قدحًا معلّى وسهمًا، وأجمع فيه من بديع الحقائق ورفيع الدّقائق نكتًا، وفضله-أيّده الله- يقضي بحسن القبول ويقتضي لمؤلفه غاية المأمول»[1]، ويرى محقق الكتاب محمد علي فركوس أنّ هذا السبب ظاهري؛ لما أثر عن التّلمساني من تجافيه عن الملوك والحكام، مع حرصهم على قربه، لكن لما قرّبه أبو عنان لم يمتنع لما في ذلك من أثر في صلاح الحكم، من خلال النّصائح والإرشادات الموجهة للسلطان، والّتي تسهم في استقامة الحكم[2].

كما أنّ السّلطان أبا عنان قد قرّبه إليه ورفع منزلته على العلماء، بيدَ أنّه لما امتّن عليه بذلك قال له التّلمساني: «وأمّا تقريبك فقد ضرّني أكثر مما نفعني، ونقص به ديني وعملي»[3]، وهذا يدلّ على أنّ تأليفه هذا سعى من خلاله إلى مساعدة أبي عنان في حكمه من خلال القضايا الفقهية والأصولية التي أدرجها حتّى يسهل على السّلطان الرّجوع إليها كلّما أراد ذلك.

كما أنّه عرف عن التّلمساني –كما رأينا- كثرة إقرائه وغزارة علمه وقلّة مصنفاته، جريًا على مذهب شيخه الآبلي، وجاء تأليفه هذا بعد دخول أبي عنان تلمسان، سنة(753هـ-1353م)، وانتقائه الشّريف التّلمساني ضمن شيوخ مجلسه العلمي، قبل أن تتعكّر صفو العلاقة بينهما، فكان الفراغ منه كما يقول أثر صلاة العشاء الآخرة من ليلة الأربعاء 29جمادي الآخرة عام(754هـ-1354م) [4].

لهذه الأدلة يرى محمد علي فركوس أنّ تأليفه هذا كان نزولًا عند رغبة سلطان تلمسان أبي عنان بعد إلحاقه له بمجلسه العلمي بغية لمّ شتات علم أصول الفقه في مختصر يشفي غليله ويثلج صدره، فلبى الطلب تعزيزًا للعلاقة

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص297.
[2] ينظر: المصدر نفسه، مقدّمة التحقيق، ص229.
[3] تعريف الخلف برجال السّلف، الحفناوي، ص116.
[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص229، 230.

القائمة بين الملوك والعلماء[1] الّتي تنبني على النّصح والإرشاد لصلاح حال العباد والبلاد.ولعله انتقاه لهذه المهمة لما حوى صدره من علوم شهد له بها العام والخاص؛ لذا كان أبو عنان يتباهى أمام الملوك بضم الشّريف التّلمساني إلى مجلسه العلمي.

3-2-2 قيمة الكتاب:

للكتاب قيمة عالية؛ وذلك لما انماز به من مميزات سواءً على مستوى بنائه؛ إذ بني في شكل منظم، اتّبع فيه المؤلِّف خطة محكمة لم يحد عنها قيد أنملة، كما أنه بيّن الاختلافات بين علماء الأصول دون القدح أو تغليط لمذهب ما، وانماز بالاختصار، فلا يعمد صاحبه للشّروحات الكثيرة، وذكر التّفاصيل والتّعاريف، كما أنّ طريقة عرضه للمسائل تبدو مشوّقة؛ يبدأ فيها من العام إلى الخاص، ويستهّل بعض مسائله بتساؤل يستفزك لتعرف إجابته، وفيمايلي نعرض الجوانب التي تميّز بها الكتاب حتى أكسبته قيمة علمية.

أ- بناء الكتاب:

اتّبع المؤلِّف في عرض مادة كتابه خطةً فريدةً محكمة البناء، استوعبت ما أودعه فيه من معلومات ولم يحد عنها، لذا نلفي كتابه منتظم المحتوى، مؤسس على رؤية دقيقة؛ ألا وهي الغاية من أصول الفقه، الّتي هي الاستنباط والقدرة على الاجتهاد، وبناء الفروع على الأصول، ومعرفة ما تبنى عليه الفروع، وما يدرك به الصّحيح والفاسد، ثمّ النّظر فيما يوصل إلى ذلك، فوجده في الدّليل على طريقة أصول الفقه[2]؛ فقسّم الأصول أو ما يتمسك به المستدل على حكم من الأحكام في المسائل الفقهية إلى جنسين وهما: دليل بنفسه، ومتضمن للدّليل.ونظر إلى الدّليل بنفسه فرآه يتنوع إلى نوعين وهما أصل بنفسه ولازم عن أصل.

ثم نظر إلى النّوع الأول ؛ وهو الأصل بنفسه فرآه صنفان؛ أصل نقلي وأصل عقلي، وبعدها فصّل القول في كلّ صنف؛ فبيّن شروط الأصل النّقلي وحددها في أربعة شروط وهي: أن يكون الأصل صحيح السّند متّضح الدّلالة على الحكم المطلوب، راجحًا في كلّ ما يعارضه، وعقد لكلّ شرط بابًا، ثمّ قسّم كل باب إلى فصول مدرجًا ما تضمنته هذه الفصول من أصول فقهية وما بني عليها من فروع.

أمّا الصنف الثّاني من الأصل بنفسه فهو أصل عقلي؛ وهو الاستصحاب، وقسّمه إلى ضربين وهما: استصحاب أمر عقلي، أو حسي، واستصحاب حكم شرعي.

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص229،230.

[2] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص76، والتّخريج عند الفقهاء والأصوليين، الباحسين، ص145، 146.

أمّا النّوع الثّاني من الدّليل بنفسه فهو لازم عن أصل؛ فقسّمه إلى ثلاثة أقسام وهي: قياس الطرد وقياس عكس وقياس استدلال، وعقد لكلّ قسم بابًا

ثم نظر إلى الجنس الثّاني وهو المتضمن للدّليل، فقسّمه إلى نوعين وهما: الإجماع وقول الصّحابي.

كما أنّ قيمة الكتاب تتبدى لنا من جوانب أخرى تميّز بها الكتاب، فأكسبته مكانة عاليةً من بينها:

ب- إيراد الأصول والفروع:

قرن المؤلف في كتابه بين تقرير المسائل الأصولية بالفروع الفقهية المختلف فيها، بناءً على الاختلاف في القواعد الأصولية[1] ؛ فمثلًا في المسألة الثّانية من مسائل الأمر" في كون الأمر بالشّيء يقتضي المبادرة إليه أو لا يقتضيها؟ بيّن اختلاف الأصوليين في هذا الأصل؛ لذا ما بُني على هذا الأصل من فروع كان محل اختلاف بين الأصوليين، ويمثّل لذلك بفريضة الحج المأمور بها الإنسان القادر، فهل يؤديها على الفور أم يمكنه التّراخي في ذلك؟ يقول: «كاختلاف الشّافعي وأبي حنيفة في كون فريضة الحج على الفور، فمن أخّرها وهو متمكن من آدائها كان عاصيًا، وهو مذهب أبي حنيفة، أو لا على الفور فمن أخّرها وهو متمكن من آدائها لا يكون عاصيًا، وهو مذهب الشّافعي، وعندنا في المذهب قولان بناءً على هذه القاعدة»[2]، ودائمًا نلفيه ينتقل من مذهب إلى آخر.

ج- إيراد آراء المذاهب الأخرى:

عرض الشّريف التّلمساني في العديد من المرّات لأثر الخلاف في المسائل الأصولية في الفقه في المذاهب الثلاثة الحنفية والشّافعية والمالكية، كما أنّه أشار إلى بعض المذاهب الأخرى؛ ومن أمثلة ذلك ما احتجّ به في تأويل الحنابلة لما ورد عن النّبي صلى الله عليه وسلّم بشأن المسح على النّاصية والعمامة[3]، كما ذكر رأي الدّقاق والحنابلة في مسألة مفهوم اللّقب ورأي الظاهرية في مفهوم الزّمان والمكان.[4]

[1] ينظر: التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، الباحسين، مرجع سابق ، ص146.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص380،381.

[3] ينظر: المصدر نفسه ص451،452. وينظر: التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، الباحسين، ص148.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص565-567.

د- **الاختصار:**

نزع التّلمساني إلى الاختصار في معظم المسائل الّتي طرقها وهو ما صرّح به في مقدمة كتابه، لذا نلفيه في الكثير من الأحيان يلج مباشرة إلى صلب الموضوع إن لم نقل إلى الاستنتاج مثل قوله: "اعلم أنّ "و" اختلفوا"، وهذا المبدأ جعله في الكثير من الأحيان لا يعرّف بعض المصطلحات الأصولية منها المنطوق والمفهوم[1].

هـ-**الإنصاف في إيراد الحجج والاعتراضات:**

في كلّ مسألة من المسائل الّتي أوردها يبرهن عليها بالحجج كما يذكر الاعتراضات من غير تحيّز ولا تعصب، بل يوردها إيرادًا ليبيّن الطريقة التي سلك عليها أهل السّنة والجماعة في مناقشة المسائل، وكذلك لتربية الملكة الفقهية [2].

3-2-3منهجه:

انتهج الشّريف التّلمساني لعرض مادته منهجًا محكمًا عُني بما يلزم المتعلّم ويمرّن الفقيه من خلال تطبيق المسائل الفقهية على الأصول والأدلة الكلية، مع ذكر الأدلة على إثبات المسائل، وتحرير الفروع الخلافية، مع ما يميّزه من تيسير في الاستنباط، وتحقيق في مذاهب الأئمة فهو على طريقة الفقهاء لا المتكلمين، ولم يقتصر على طريقة الحنفية أو الشّافعية، فهو جامع للطريقتين، وشارح للمنهجين، ولقد اعتنى بأدلة المالكية الّتي خلت منها أكثر المصنفات لبعدهم عن الجدال وتشعب الخلاف، محررًا للمذاهب متخيرًا من الأدلة أقواها ومن المسالك أنقاها[3].

ولقد حذا حذو العديد من الأصوليين الذين ألّفُوا ضمن هذا النّهج من بينهم مظفر الدّين أحمد بن علي السّاعاتي(ت694هـ)، في كتابه "بديع النّظام" الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام، وكذلك صدر الشّريعة عبيد الله بن مسعود البخاري(ت747هـ) في كتابه "تنقيح الفصول"، ثم شرحه في مؤلف سماه "التّوضيح"، لخّص فيه أصول البزدوي، والمحصول للرّازي، ومختصر ابن الحاجب[4].

---

[1] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص08.

[2] ينظر: المرجع نفسه ، ص07،08.

[3] ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التّلمساني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللّطيف، مكتبة الرّشاد، مقدمة التحقيق، ص ي.

[4] ينظر: التّصور اللّغوي عند علماء أصول الفقه، السيّد أحمد عبد الغفار، ص30،31.

الفصل الأول: دلالة المنطوق والمفهوم عند الشريف التلمساني.

1- دلالة المنطوق عند الشريف التلمساني.

1-1 تعريف المنطوق.

1-2 أقسام دلالة المنطوق.

1-2-1 في الدلالة على الحكم.

1-2-2 في الدلالة على متعلق الحكم.

2- دلالة المفهوم عند الشريف التلمساني.

2-1 تعريف المفهوم.

2-2 أقسام المفهوم.

2-2-1مفهوم الموافقة.

2-2-2 مفهوم المخالفة.

تمكن الأصوليون من تحريك وتقليب الخطاب الشرعي على جوانب عدة، فتوصلوا إلى معانٍ ظاهرة للخطاب، وأخرى باطنة تبعًا لقصد المتكلم وما سيق له الكلام وما وجد في خطابه من مسالك لغوية وغير لغوية أحالت إلى إدراك تلك الدلالة، ومن هذا المنطلق قسم بعض الأصوليين طرق الدّلالة على الحكم إلى قسمين وهما: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم.

1- دلالة المنطوق عند الشّريف التّلمساني:

أدرك الأصوليون وهم في خضم ترصدهم للأحكام الشّرعية أنّ طرق الوصول إليها متباينة؛ وهذا راجع لتباين النّصوص الشّرعية فبعضها يستفاد منه الحكم من جهة النّطق، والبعض الآخر يستفاد منه من جهة المفهوم، وهذا ما يوضّحه التّلمساني بقوله: «اعلم أنّ القول يدلّ على الحكم من جهتين؛ من جهة منطوقه، ومن جهة مفهومه»[1]، وهاتان الجهتان سنوضحهما من خلال هذا الفصل.

1-1 تعريف المنطوق:

أ- لغة: المنطوق من الأصل اللّغوي "نطق" ومن معانيه الكلام، والإنسان البليغ هو الّذي ينطق بكلام يأسر القلوب يقول الجوهري: «نَطَقَ: المِنْطِقُ: الكَلامُ، وقَدْ نَطَقَ نُطْقًا وأنطقَهُ غيره وناطقهُ، واسْتَنْطقَهُ أي: كَلّمَهُ والمِنْطِيقُ: البليغ وقولهم: (ماله صامتٌ ولا ناطِقٌ) فالنّاطِقُ الحيوانُ، والصّامت ما سواه»[2] من الجمادات.

ب- اصطلاحًا: قابل الأصوليون بين طريقين للدّلالة على الحكم وهما: المنطوق والمفهوم؛ يقول الجويني (ت487هـ) في هذا الصّدد: «ما يستفاد من اللّفظ نوعان: أحدهما متلقى من المنطوق به المصرح بذكره، والثّاني ما يستفاد من اللّفظ وهو مسكوت عنه»[3]؛ أي أنّ المنطوق هو المعنى المستفاد من اللّفظ المنطوق المصرح بذكره.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص367.

[2] الصحاح، ، الجوهري، مادة (نطق) ص1148.

[3] البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1412ه-1997م، ص165.

أمّا الآمدي (ت631ﻫ) فيرى أنّ المنطوق «ما فهم من دلالة اللّفظ قطعًا في محل النّطق»[1]؛ أي المعنى المستفاد من اللّبنات اللّسانية المنطوق بها.

أمّا ابن الحاجب (ت 646ﻫ) فيرى أنّ المنطوق «ما دلّ عليه اللّفظ في محل النّطق»[2]، والتّعريف نفسه نجده عند الشّوكاني(ت 1250هـ) فهو: «ما دَلّ عليه اللّفظ في محل النّطق، أي يكون حكمًا للمذكور وحالًا من أحواله»[3]، أمّا الشّريف التّلمساني فلا يعطي حدًا للمنطوق لكن من خلال تقسيمه لما يدلّ عليه اللّفظ في محلّ النّطق يمكننا أن نستشف تعريفًا للمنطوق عنده يقول: « اعلم أنّ النّظر في دلالة المنطوق قد يكون في دلالته على الحكم نفسه، وقد يكون في دلالته على متعلق الحكم»[4]، فالمنطوق عند التّلمساني من خلال هذا ما دَلّ عليه اللّفظ في محل النطق، ومحل النطق هو اللّفظ الملفوظ به فمثلًا قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ اُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيماً ﴾[5]، فمحل النّطق هو أفٍ(متعلق الحكم)، وما دّل عليه هذا اللّفظ هو الحكم؛ وهو التّحريم، وعلى هذا فإنّ المنطوق هو الحكم الذي دلّ عليه اللّفظ حال كون الحكم ثابتًا في محل النّطق[6]، لأنّه رأى أنّ الحكم يستقى من اللّفظ عبر طريقين هما: المنطوق والمفهوم؛ فالمنطوق عنده إذن هو الحكم الذي دلّ عليه اللّفظ في محل النّطق.

وعليه فالتّعريفات الآنفة الذّكر تتفق في أنّ المنطوق تستقى دلالته بمجرد النّطق باللّفظ، فهي إذن لا تحتاج إلى التّأمل الكثير، بينما تختلف التّعريفات في اعتبار المنطوق مدلولًا لا دلالة عند البعض، بينما الآخرون يعتبرونه من قبيل الدّلالة؛ فالجويني والآمدي يذهبان إلى أنّ المنطوق مدلول لا دلالة، وذلك أنّ المتلقى من اللّفظ في رأي الجويني هو المدلول لا الدّلالة. ويوضح الآمدي ما ذهب إليه وهو بصدد التّفريق بين المنطوق

---

[1] الإحكام ، الآمدي، 84/3.

[2] بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا، ط أم القرى، ط1، 1406هـ-1986م، 431/2.

[3] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 1419ﻫ-1999م، 2/ 54.

[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني ص368.

[5] سورة الإسراء: الآية 23.

[6] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص60، وشرح مختصر المنتهى الأصولي، أبو عمرو عثمان ابن الحاجب، شرحه عبد الرّحمن الإيجي، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1424هـ-2003م، 158/3.

والمفهوم فيقول: «والمنطوق وإن كان مفهومًا من اللّفظ، غير أنّه لما كان مفهومًا من دلالة اللّفظ نطقًا خُصّ باسم المنطوق»[1]، فمن خلال هذا يتبيّن أنّ المنطوق مدلول؛ إي أنّ اللّفظ هو الذي دلّ على معنى معين، والدّلالة هي طريق للمدلول والذي يفهم من دلالة اللّفظ هو المدلول[2].

أمّا ابن الحاجب فذهب إلى أنّ المنطوق دلالة "فما" في تعريفه مصدرية أي تؤول بمصدر وهو "الدّلالة" لتصبح قسمًا لها[3]، وتبعه في هذا التّلمساني[4]؛ فالمنطوق عند هؤلاء يطلق على الحكم فقط، بينما من اعتبره مدلولاً اعتبره الجزء المفهوم من ضمن الكل[5]؛ أي المفهوم من دلالة اللّفظ، والتّلمساني -كما رأينا- ارتأى أنّ الحكم يستنبط عن طريق المنطوق، لهذا فالمنطوق عنده هو الحكم إذن اعتبره دلالة؛ لأن الحكم لا يستفاد إلّا إذا اتّحد الدّال بالمدلول، وفي هذا المنحى سلك مسلك ابن الحاجب.

1-2 أقسام دلالة المنطوق:

يقسّم الشّريف التّلمساني دلالة المنطوق إلى قسمين وهما: دلالته على الحكم ودلالته على متعلق الحكم يقول: «انحصر الكلام في هذه الجهة في الدّلالة على الحكم، وفي الدّلالة على متعلق الحكم»[6]، ومنه فإنّ التّلمساني وإن اتبع طريقة المتكلمين في تقسيم الدّلالة إلى منطوق ومفهوم إلّا أنّه يخالفهم في التّفريعات المتعلقة بالمنطوق فـ «لقد قسم المتكلمون المنطوق إلى قسمين: منطوق صريح وغير صريح»[7]، أمّا التّلمساني فقد قسّم المنطوق كما رأينا إلى ما يدلّ على الحكم، وما يدل على متعلق الحكم، وذهب في تقسيمه للمنطوق فيما يدلّ على الحكم مذهب البيضاوي (ت685ﻫ) يقول: «الخطاب إمّا أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على

---

[1] الإحكام، الآمدي، 84/3.

[2] ينظر: البحث الدلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب عند الشوكاني، إدريس بن خويا، ص29

[3] ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، عبد الرحمن الإيجي، ضبطه فادي نصيف، وطارق يحي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمي بيروت لبنان، ط1، 1421ﻫ-2000م، ص253.

[4] ينظر: الجهود الدّلالية للإمام الشّريف التّلمساني، إدريس بن خويا، مقال مقدم في الملتقى الوطني السّابع حول إسهامات علماء الجزائر في الدّراسات اللّغوية والأدبية، يوم 06، 07 مارس 2012م، جامعة أدرار، الجزائر، ص147.

[5] ينظر: نشر البنود على مراقي السّعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشّنقيطي، اللّجنة المشتركة لنشر التّراث الإسلامي، المغرب الإمارات، 89/1.

[6] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص368.

[7] تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 594/1.

الشّرعي ثم العرفي ثم اللّغوي»[1]، ورأى الآسنوي أنّ هذا التّقسيم لكيفية دلالة المنطوق على الحكم هو اصطلاح الشّافعية[2].

1-2-1 دلالة الألفاظ على الحكم:

يرى التّلمساني أن اللّفظ «الدال على الحكم بمنطوقه قد يكون أمرًا وقد يكون نهيًا وقد يكون تخييرًا»[3]، وبما أنّ الألفاظ الدّالة على الأحكام تستعمل لحقيقتها ومجازها ارتأينا تقسيم المنطوق الدّال على الحكم إلى الحقيقة والمجاز.

بما أنّ الظاهر عند بعض الأصوليين يندرج ضمن المنطوق «وهو اللّفظ الّذي يحتمل معنيين، وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع»[4]، ومن بين المعنيين المتنازعين على دلالة الظاهر المعنى الحقيقي والمجازي؛ وهذان المعنيان يتنازعان على دلالة فعل الأمر والنّهي؛ لذا فهما يدخلان تحت ردائه، واحتمال اللّفظ للمجاز لا يخرجه من دلالة المنطوق؛ لأنّ خروجه له اقتضى وجود قرينة صرفته عن المعنى الحقيقي إلى المجازي؛ فدلالته إذن مستقاة في محلّ النطق.

1-2-1-1 الحقيقة:

أ_ لغةً: خلاف المجاز والحقيقة ما يجب على الرّجل أن يحميه والحقيقة الرّاية[5].

ب-اصطلاحًا: هي «اللّفظ المستعمل في وضع أوّل وهي: لغوية وعرفية وشرعية»[6] والمعنى نفسه نجده عند التّلمساني فالحقيقة عنده هي «اللّفظ المستعمل فيما وضع له»[7]، وتنقسم الحقيقة عند التّلمساني إلى لغوية

---

[1] منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله بن عمر البيضاوي، اعتنى به وعلق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2006، ص41.
[2] ينظر: نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي الشافعي، عالم الكتب، 195/2.
[3] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني ص369.
[4] المصدر نفسه، ص470.
[5] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة (حقق)، ص268.
[6] شرح مختصر المنتهى الأصولي، عبد الرحمن الإيجي، ص40.
[7] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني ص471.

وشرعية وعرفية، وإذا احتمل اللّفظ الحقيقة والمجاز فإنّه راجح في الحقيقة؛ لأنها أصل الوضع[1]؛ مثل لفظ الأسد في قولنا رأيتُ أسدًا فيحتمل الحقيقة والمجاز فيرجّح في الحقيقة.

ومن الألفاظ التي تحتمل الحقيقة والمجاز الألفاظ الدالة على الأحكام خاصة الأمر والنّهي ويستفاد الحكم من منطوقها يقول التلمساني: «اعلم أنّ اللّفظ الدّال على الحكم بمنطوقه قد يكون أمرًا وقد يكون نهيًا، وقد يكون تخيراً»[2]؛ أي أنّ البنية التي يستفاد منها الحكم يتخللها فعل الأمر أو النّهي أو لفظ دال على التخيير، هذه الألفاظ تدل بمنطوقها على حكم معين؛ ذلك لأنّها وضعت في أصلها لإفادة معنى معين، وإذا احتملت معنى آخر خلاف الوضع لا تحمل عليه إلّا بقرينة مما يدل على أنّه مجازي.

والأمر: «هو القول الدّال على طلب على جهة الاستعلاء»[3]، وخصّ التّلمساني الأمر بالقول: «لأنّ الرّموز والإشارات ليست بأمر حقيقة»[4]، أمّا الصيغة الموضوعة للأمر هي "افعل"[5]، وتحمل على هذا المعنى إن لم توجد قرينة تصرف فعل الأمر عن دلالته الحقيقية وهي الأمر (الوجوب) إلى دلالة مجازية؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[6]، فالآية دلّت بمنطوقها على الأمر (الوجوب) لوجود فعل الأمر "أقيموا" الدال على ذلك، ولا توجد قرينة تصرف فعل الأمر عن حقيقته.

أمّا النّهي فهو: «القول الدّال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء»[7]، ولما خص النّهي بالقول أخرج الرّموز والإشارات مؤكدًا على اللّفظ الذي هو مدار اهتمام الأصولي، وصيغة النّهي الموضوعة له هي الفعل المضارع المقترن بـ" لا "الناهية؛ أي لا تفعل ومعناه الحقيقي هو النّهي، ولا يخرج عنه إلّا بقرينة يقول

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، مصدر سابق، ص471،472.
[2] المصدر نفسه،، ص369.
[3] المصدر نفسه، ص369.
[4] العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1410هـ-1990م، ص157.
[5] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص369.
[6] سورة البقرة: الآية 43.
[7] المصدر نفسه، ص369.

التّلمساني: «وهي حقيقة في النّهي إجماعًا، ومجاز في غيره، فلذلك لا تخرج عن معنى النّهي إلّا بقرينة»[1]، ومن أمثلة صيغة النّهي الدالة على الحقيقة قوله تعالى: ﴿ لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ ﴾[2]، فالآية دلّت بمنطوقها على نهي الله سبحانه وتعالى عن اقتراب المسلم من الصلاة وهو في حالة سكر، وهذه هي الدّلالة الحقيقية لهذا النّص الشرعي؛ لوجود صيغة النهي، وعدم وجود قرينة تصرف هذه الصّيغة من الدّلالة الحقيقية إلى المجازية.

أمّا بخصوص التخيير فرأى التّلمساني أنّ اللّفظ الدّال على التّخيير وإن كان يشمل المخيَّرَين مَعًا إلّا أنّ دلالته على الطرفين لا تكون بشكل متساوٍ يقول: «اعلم أَنّ اللفظ الدّال على التّخيير بين الفعل والترك لا يدل على تسوية الطرفين»[3]؛ ويعضَّدُ هذا بعدة أمثلة من بينها: تخيير المسافر بين الإفطار والصّوم، فالصّوم كما يرى أفضل عند المالكية، وكذلك المسافر مخير بين قصر الصّلاة وإتمامها والقصر أفضل.[4]

ومن بين النّصوص القرآنية الدّالة على التّخيير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ ٱلذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾[5]، فالنّص القرآني يدلّ بمنطوقه على جواز القصر في السّفر[6]، كما يجوز له الإتمام أي أنّ المسافر مخيّر بين القصر والإتمام وهذه الدّلالة مستفادة من منطوق النّص.

ويربط الجرجاني من خلال تعريفه لعبارة النّص بينها وبين العمل بموجب الأمر والنّهي فيقول: «عبارة النّص هي النّظم المعنوي المسوق له الكلام؛ سميت عبارة؛ لأنّ المستدل يعبر من النّظم إلى المعنى، والمتكلم من المعنى

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص413.

[2] سورة النساء: الآية43.

[3] المصدر نفسه، ص425.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص425

[5] سورة النساء: الآية 101.

[6] ينظر: المهذب في فقه الأمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، ضبطه وصحّحه ووضع حواشيه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1418هـ-1995م، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر. 192/1.

إلى النّظم، فكانت هي موضع العبور، فإذا عمل بموجب الكلام من الأمر والنّهي يسمى استدلالًا بعبارة النّص»[1]، فيوحي هذا التّعريف إلى أنّ الأمر والنّهي يندرجان ضمن عبارة النّص، لأنّ النّظم سيق لهما.

ودلالة العبارة عند الحنفية هي دلالة اللّفظ على المعنى الّذي سيق له الكلام أصالةً أو تبعًا بلا تأمل؛ وعليه فإن دلالة العبارة لا تقتصر على المعنى الذي سيق له الكلام أصلًا بل تتعداه إلى معنى آخر مقصودًا تبعًا، مستقى من العبارة وبدون تأمل، ذلك أنّه لابد أن يكون للّفظ معنى مقصود منه، وهذا الأخير قد يكون مقصودًا قصدًا أوليًا، وربما يكون مقصودًا قصد ثانويًا[2].

ومن الأمثلة التي استشهد بها الحنفية على عبارة النّص قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]

فهذه الآية يستفاد منها معنيان وهما:

- التّفرقه بين البيع والرّبا، ونفي المماثلة.

- حلّ البيع وحرمة الرّبا.

والمعنى الأوّل مقصود أصالة من سياق النّص؛ لأنّ الآية سيقت له، أمّا الثّاني مقصود تبعًا؛ لأنّ نفي المماثلة استتبع بيان حكم كلّ منهما، فهو مقصود تبعًا للتوصّل إلى المقصود الأول الأصلي[4]، وعليه فإنّ عبارة النّص تُحيل إلى معنيين أو أكثر الأول نابع من القصد فالسّياق قصده، أمّا المعنى الآخر فهو تابع للمعنى الأول. وهذان المعنيان أو المعاني نلمسها أيضًا في دلالة الأمر والنّهي عند التّلمساني؛ فقد يدلّ النّص القرآني أو السّني على معنى حقيقي وآخر لازم عنه، وقد تحسس التّلمساني لهذا النّوع من الدّلالة في عدة مواضع منها: المسألة التّاسعة في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به أو لا يقتضيها؟ ويبيّن الخلاف الوارد بين الأصوليين

[1] التعريفات، الشّريف الجرجاني، باب العين، ص149.

[2] ينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، 1420هـ-2000م، ص304.

[3] سورة البقرة: الآية275.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص304.

ليحيل إلى أنّ الجمهور يرى أنّ الأمر بالشيء يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به[1]، «كالسّيد إذا أمر عبده بالصّعود على السّطح فإنّ العبد مأمور بنصب السّلم الّذي يحصل به الصّعود على السّطح»[2]، فالدّلالة الحقيقية المستقاة من منطوق النّص هي أمره بالصعود، أمّا الثّانية اللازمة هي وجوب نصب السّلم.

ومثاله أيضًا: «أنّ من وجبث عليه كفارة بالعتق ولم تكن عنده رقبه، وعنده ثمنها أنّه يجب عليه شراؤها، لأنّه لا يتوصّل إلى العتق الواجب عليه إلّا بالشّراء فالشّراء واجب»[3]؛ أي أنّ من قتل مؤمنًا خطأً أو ظاهر نساءه فيقتضي هذا وجوب الكفارة عليه بالعتق، وهذا يستلزم وجوب شراء الرقبة لمن لا يملك الرقبة وعنده ثمنها.

كما نلمس حديثة عن هاتين الدّلالتين في المسألة الثّانية من مسائل النّهي هل يدلّ على فساد المنهي عنه أم لا؟ ويخوض في الخلاف الموجود بين الأصوليين في هذه المسألة ليصل إلى أنّ النّهي عن الشّيء إن كان لحقّ الله تعالى فإنه يفسد المنهي عنه[4]؛ ويمثّل لهذا بالبيع وقت النّداء للجمعة فأنّه يفسخ؛ لأنّه منهي عنه لحق الله تعالى[5]؛ أي أنّ النّهي عن البيع وقت الجمعة يحيل إلى دلالة أخرى؛ وهي أنّ المنهي عنه أيضًا فاسد فيجب فسخه، ومن خلال هذا يتبدى لنا وجود وشائج بين دلالتي الأمر والنّهي عند التّلمساني ودلالة العبارة عند الحنفية فكلاهما مستفاد من منطوق النّص، لكن دلالة العبارة تعوّل على ما سيق له الكلام أصالة في التوّصل إلى الدّلالة الأولى، بيدَ أنّ التّلمساني يعوّل على الوضع للوصول إلى الدّلالة الحقيقية (الأولى) للنّص الشّرعي.

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص404، 405.
[2] المصدر نفسه، ص405.
[3] المصدر نفسه، ص406.
[4] ينظر: المصدر نفسه، ص421، 422.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص422.

1-2-1-2 المجاز:

أ- لغة: من جَوّز، يقال جَوّز له ما صنع، وأَجَازَ له، أي: سَوَّغَ له ذلك، وتجوّز في صلاته، أي خفّف، وتَجَوّز في كلامه أي: تَكلّم بالمجاز، وقولهم: جعل فلان ذلك الأمر مجازًا إلى حاجته؛ أي طريقًا ومسلكًا[1].

ب-اصطلاحًا: المجاز عند ابن الحاجب اللّفظ «المستعمل في غير وضع أوّل، على وجه يصح»[2]، وقريب من هذا التّعريف يورده التّلمساني بقوله: «المجاز هو اللّفظ المستعمل في غير ما وُضع له؛ كإطلاق لفظ الأسد على الرّجل الشّجاع»[3]، ولكلّ حقيقة مجاز، فلذلك ينقسم المجاز إلى ثلاثة أقسام بحسب أقسام الحقيقية: وهو المجاز اللّغوي، والشّرعي، والمجاز العرفي[4].

وتخرج دلالة الأمر والنّهي من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي بوجود القرينة، والمعاني المجازية التي يخرج إليها الأمر هي[5]:

-**الإذن:** كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾[6]

-**الإرشاد:** كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[7]، فإنّ ذلك إرشاد لمصالح الدنيا[8].

-**التّأديب:** كقول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «كُلْ مِمّا يَلِيْكَ»[9]، ويفارق الإرشاد بأنّه لحق الغير.

---

[1] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة (جوز)، ص211.

[2] شرح مختصر المنتهي الأصولي، الإيجي، 505/1.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص471.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص471،472.

[5] المصدر نفسه، ص370- 372.

[6] سورة المائدة: الآية 02.

[7] سورة البقرة: الآية 282.

[8] ينظر: تفسير القرآن العظيم ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير الدّمشقي، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرّياض، ط2، 1420ه-1999م، 726/1.

[9] أخرجه البغوي في شرح السنة، وهو جزء من الحديث «يا غلام سمّ الله، وكل بيمينك وكل مما يليك»، كتاب الأطعمة، باب التّسمية على الأكل والحمد في آخره، رقم الحديث، 2723 ، شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، حقّقه شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، ط2، 1403 هـ- 1973م، 274/11، 275.

-التّهديد: كقوله تعالى: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[1].

-التّسوية: كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوٓا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾[2].

-الإهانة: كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[3].

-الاحتقار: كقوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾[4].

-الامتنان: كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾[5].

-الإكرام: كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾[6].

-التّعجيز: كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[7].

---

[1] سورة فصلت: الآية 40.
[2] سورة الطور: الآية 16.
[3] سورة الدخان: الآية 49.
[4] سورة طه: الآية 72.
[5] سورة طه: الآية 81.
[6] سورة الحجر: الآية 46.
[7] سورة البقرة: الآية 23.

-**الدّعاء**: كقوله تعالى: ﴿أَغْبِرْ لَنَا ﴾[1].

-**التّكوين**: كقوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[2].

-**التّمني**: كقول امرئ القيس: أَلَا أَيُّهَا اللّيلُ الطَّوِيْلُ أَلَا انْجَلِي [3].

-**الإنذار**: كقوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[4].

وهذه المعاني لا يخرج إليها الأمر إلّا بقرينة.

أمّا المعاني الّتي يخرج إليها النّهي فهي[5]:

-**الدّعاء**: في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا ﴾[6].

-**بيان العاقبة**: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ﴾[7].

---

[1] سورة الحشر: الآية 10.

[2] سورة البقرة: الآية65.

[3] والشطر الثّاني من البيت هو بِصُبْحٍ وما الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ، ديوان امرؤ القيس، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة بيروت لبنان، ط2، 1425ه-2004م، ص49.

[4] سورة البقرة: الآية 279.

[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص413.

[6] سورة البقرة: الآية 286.

[7] سورة إبراهيم: الآية42.

-اليأس: كقوله تعالى: ﴿لاَ تَعْتَذِرُواْ ﴾[1].

-الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿لاَ تَسْـَٔلُواْ عَنَ اَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾[2].

-التّحقير: كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَامَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجاً مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيا﴾[3] .

ومن خلال هذا فإنّ التّلمساني وإن خالف الأصوليين المتكلمين في تقسيم المنطوق إلّا أنّ تناولَهُ للمنطوق كان قريبًا مما أطلق عليه المتكلمون المنطوق الصريح، وأطلق عليه الحنفية دلالة النّص.

1-2-2 في الدّلالة على متعلق الحكم:

ويعدُّ هذا القسم الثّاني من أقسام المنطوق، ويشمل ما تعلقت به الأحكام من نص وظاهر ومجمل ومؤول.

---

[1] سورة التوبة: الآية66.
[2] سورة المائدة: الآية101.
[3] سورة طه: الآية131.

1-2-2-1 النّص:

أ-لغة: النّص «رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصًا رفعه، وكُلّ ما أُظهر فقد نَصّ، نص الحديث إلى فلان أي رفعه ووضع على المنصة: أي غاية الظّهور والفضيحة والشّهرة والظّهور، والمنصة ما تظهر عليه العروس لتُرى»[1]، فهذه المعاني كلّها للنص يجمعها الظّهور والوضوح.

ب-اصطلاحًا: يرى التّلمساني أنّ النّص هو ذلك اللّفظ الّذي لا يحتمل إلّا معنى واحد بأصل الوضع، يقول: «اعلم أنّ اللّفظ إمّا أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلاّ معنىً واحدًا، فإن لم يحتمل بالوضع إلّا معنىً واحدًا فهو النّص»[2]، فالنّص من هذا المنطلق دلالته مكشوفة وقطعية، وتكون في محل النّطق وهذا التّعريف الّذي أورده يلتقي مع تعاريف بعض الأصوليين أمثال القاضي أبو حامد المَرْوَرَوْذِي الّذي عرّف النّص قائلًا: «النّص ما عرى لفظه عن الشّركة، وخلص معناه من الشّبهة»[3]، ويعرّف النّص أيضًا: «هو الذي لا يحتمل إلّا معنى واحدًا»[4] وهذه التّعاريف قريبة من بعضها تحيل إلى أنّ النّص دلالته واضحة وجلية يفصح فيها اللّفظ عن مدلوله، لأنّه لا ينازعه فيه مدلول آخر، فدلالته إذن تكون في محل النّطق.

ومن هذا المنطلق رأى بعض الأصوليين أمثال أبو محمد بن اللّبان الأصفهاني، وأبو علي الطبري ندرة النّصوص وقصروها على بعض النّصوص المكشوفة الدّلالة[5] مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[7].

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (نصص)، ص4441.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص427.

[3] البحر المحيط في أصول الفقه، الزّركشي، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، راجعه عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط2، 1413ه-1992م، 464/1.

[4] المصدر نفسه، 464/1.

[5] ينظر: المصدر نفسه، 463/1.

[6] سورة الأنفال: 64.

[7] سورة الإخلاص: الآية 01.

ومن هنا قسّم التّلمساني النّص إلى قسمين وهما: نص بالوضع ونص بالقرينة[1]، وسار في ذلك على درب الجويني إذ يقول: « والمقصود من النّصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التّأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدًا حصوله بوضع الصيغ ردًا إلى اللّغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»[2]، فالمقولة تحيل إلى التّقسيم الذي أورده التّلمساني؛ أي أنّ النّص قسمان: بالوضع، وبالقرينة ليصل بالمعنى إلى القطعية في الدّلالة.

ومن أمثلة النّص التي ذكرها التّلمساني والّذي انجلت دلالته في محل النّطق قوله صلّى الله عليه وسلّم: «إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِناءِ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا»[3]، فالعدد سبعة نص في حكم الغسل، لذا احتج المالكية «على أنّ غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع لا ثلاث»[4] مرات، فسبعة دلالته واضحة على العدد المعلوم.

وقد فرّق بعض الأصوليين في ذكر العدد في الحكم أو متعلقه؛ فإذا ذُكر في الحكم كان نًصا فيه، أمّا إذا ذكر في متعلق الحكم لم يكن نصًا فيه، ومثّلوا لذلك بقول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «إذا بَايَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَة ولَك الخِيار ثَلاثة أيّامٍ»[5]، فالحديث كما رأى بعض الأصوليين نصًا في الحكم لا في متعلق الحكم؛ أي في حكم الخيّار، لذا جعل المنع من الزّيادة على ثلاثة أيّام سواءً دعت الحاجة إلى الزّيادة في ذلك أو لم تدع [6]، لأنّ الحديث نص في حكم الخيّار مدة ثلاثة أيّام، لذا فالزّيادة عليه ممنوعة.

أمّا إذا ورد العدد في متعلق الحكم فإنه ينفي عنه النّصية؛ ومثال ما ورد الحكم في متعلق الحكم قول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «خمسٌ لَا جُنَاحَ عَلى مَنْ قَتَلهن في الحَرَمِ والإحرامِ: الفَأْرَةُ والعَقْرَبُ، والغُرابُ

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلنساني، ص433.

[2] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 151/1.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه بالصّيغة التّالية: «طهور إناء أحدكم، إذا ولغ الكلب فيه، أن يغسله سبع مرات». كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث 92، ص234.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص429.

[5] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التّالية: «من بايعت فقل لا خلابة»، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيوع، رقم الحديث1533، ص1165.

[6] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص431، وشرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص207.

والحَدَأةُ والكلبُ العَقُورُ»[1]، فالعدد قيّد به متعلق الحكم (المحكوم عليه) وهو الفواسق، لذا فالعدد ليس بنص، ومن هنا لا يدل بمنطوقه على منع الزّيادة على العدد، إنما يدلّ بمفهومه[2].

1-2-2-2 الظاهر:

أ-لغةً: من ظَهَر الشيء ظهورًا تبيّن، وظَهَرْتُ البيت علوته، وأَظْهَرْتُ بِفَلاَنٍ: أعلنتُ به، وأَظْهَرهُ الله على عَدّوه، وأظهرتُ الشيء بيَّنْتهُ، الظاهر خلاف الباطن، والظاهرة من العيون: الجاحظة[3]، ويجمع هذه المعاني الوضوح والبيان.

ب-اصطلاحًا: يعرّف التّلمساني الظاهر بقوله:«هو اللّفظ الّذي يحتمل معنيين وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع، ولذلك كان متضح الدلالة»[4]، فوضوح دلالة الظاهر بحسب التّلمساني نتجت عن رجحان المعنى الوضعي للفظ على حساب المعنى الآخر(المجازي)، ولما تنازع على اللّفظ الظّاهر مدلولان نجم عن هذا التّنازع احتمال في الدّلالة، لذا فالظّاهر عند بعضهم «ما توجه إليه احتمال»[5]، مقارنة بالنّص الذي لم يعتريه الاحتمال في دلالته.

ومثال الظّاهر لفظ الأسد الذي يطلق على الحيوان على وجه الحقيقية، كما يطلق على الرّجل الشّجاع فإذا احتمل اللّفظ الحقيقة والمجاز رجّحت الحقيقية[6]؛ لأنّها أصل الوضع؛ فمثلًا قولنا: "رأيتُ أسداً"؛ فلفظ الأسد هنا ظاهر؛ فهو يحتمل الحقيقة؛ أي رأيت الحيوان المفترس، كما يحتمل أيضًا رأيتُ رجلًا شجاعًا، ولما غابت القرينة المجلية لدلالة الأسد ترجّح الحقيقة؛ لأنّها أصل الوضع.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحيه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدّواب في الحل والحرم، رقم الحديث 1199، ص857.
[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص430،431.
[3] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة(ظهر)، ص422.
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص470.
[5] البحر المحيط، الزركشي، 465/1.
[6] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص471.

1-2-2-3 المجمل:

أ-لغةً: المجمل من أجمل ومن بين معاني أجمل الجمع يقول ابن منظور: «وأَجْمَلَ الشيء: جَمَعَهُ عن تَفْرِقَةٍ، وأَجْمَلَ لَهُ الحِسَابُ كذلك، والجُمْلَةُ: جَمَاعَةُ كُلِّ شيء بكَمَالِه من الحِسَابِ وغيره»[1].

ب-اصطلاحًا: يرى التّلمساني أنّ المجمل ما تنازع فيه المدلولان على دال واحدٍ، ولا مزية لأحد المعنيين على الآخر يقول: «وإن احتمل معنيين؛ فإمّا أن يكون راجحًا في أحد المعنيين أو لا يكون راجحًا، فإن لم يكن راجحًا في أحد المعنيين فهو المجمل أو غير المتّضح الدّلالة»[2]، والتّعريف نفسه عند الشّنقيطي يقول: «وإن كان لا رجحان في أحد المعنيين أو المعاني فهو المجمل كالعين والقرء»[3]، فالتّعريفان يتفقان في أنّ المجمل يتأرجح على داله معنيان من دون رجحان لأحدهما.

ومن بين الألفاظ المجملة القرء الّذي يدلّ على الطّهر والحيض[4]، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5]، فالمالكية رأت أنّه يدلّ على الطّهر، بينما دلّ عند الحنفية على الحيض[6].

1-2-2-4 المـؤول:

أ-لغةً: التّأويل من أوّل وهو: تفسير ما يؤول إليه الشّيء، وقد أولته تأويلًا، وتَأَوَّلْتُهُ تَأوّلا بمعنىً.[7]

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (جمل)، ص686.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص427.
[3] مذكرة أصول الفقه على روضة النّاظر، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشّنقيطي، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ، ص275.
[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص440,439.
[5] سورة البقرة: الآية 226.
[6] ينظر: المصدر نفسه، ص440،439.
[7] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة (أوّل)، ص64.

ب–اصطلاحًا: يرى التّلمساني أنّ المؤول واضح الدّلالة فيما يؤول إليه المعنى، لكن يحتاج في ترجيح هذا المعنى إلى دليل منفصل يقول: «اعلم أنّ المؤول متضح الدّلالة في المعنى الذي تؤول فيه؛ لأنّه راجح فيه، إلّا أنّ رجحانه لما كان بدليل منفصل كان في اتضاح دلالته ليس كالظاهر»[1]، فالمجمل كما رأينا غامض الدّلالة لتساوي المدلولان في الدّال الواحد، فلا يمكن التّرجيح بينهما، لكن الأمر يختلف بالنسبة للمؤول، فهو راجح في المعنى الّذي تؤول فيه.

ويعرّفه الشّنقيطي من وجهة نظر الأصوليين فيقول:«هو صرف اللّفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك»[2]، فالتّأويل إذن يخضعُ له الظّاهر الذي يحتمل معنى راجح وآخر مرجوح، فيرجح في هذا الأخير بدليل.

ويُرجَّح في التّأويل المجاز على الحقيقة إذا وجد دليل لذلك، وذلك مثل قول الرّسول –صلى الله عليه وسلم: «أيُّما رجلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أَوْلى بمتاعِهِ إذا وَجَدَهُ بِعينِهِ»[3]، "فصاحب المتاع "تتنازعه دلالتان؛ الأولى من قبيل الحقيقة اللّغوية؛ فيطلق من خلال الحديث على المفلس، كما يطلق مجازًا على الّذي ابتاع السّلعة للمفلس، يقول التّلمساني: «فتقول الحنفية صاحب المتاع بيده وهو المفلس، ومجاز فيمن كانت بيده؛ لأنّ إطلاق اللّفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز، ولذلك لم يطّرد، ألا ترى أنّ من كان كافرًا ثم أسلم فإنه لا يسمى كافرًا، فدّل على أنّ إطلاق اللّفظ باعتبار الماضي مجاز»[4] مرسل علاقته اعتبار ما كان؛ أي كان صاحب المتاع قبل بيع المتاع للذي أفلس.

ورأت المالكية أنّ الدّليل قام بترجيح المعنى المرجوح على الرّاجح من خلال ترجيح المجاز على الحقيقة، والأدلة التي رجَّحت المجاز على الحقيقة هي وجود الشّرط في قوله :" أيّما رجل أفلس" فاشتراط الإفلاس ينبئ

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص515.

[2] مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشّنقيطي، ص275.

[3] أخرجه الشّافعي في مسنده بالصيغة التّالية: «أيّما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه »، مسند الشافعي ، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله النّاصري، تحقيق ماهر ياسين الفحل، غرّاس للنّشر والتّوزيع، ط1، 1425هـ–2004م، باب التّفليس، رقم الحديث 1485، 219/3.

[4] مفتاح الوصول، الشريف التّلمساني، ص516.

عن التحاف "صاحب المتاع" بلحاف المجاز لا الحقيقة؛ لأنّه لو لم يؤول المعنى إلى المجاز لم يكن لاشتراط الإفلاس معنى؛ وعليه يصبح البائع أولى بالسّلعة من المفلس؛ أي أنّ صاحب المتاع يؤول إلى صاحبه الأول وهو البائع لا المشترى، كما أنّ الاستقلال الوارد في الحديث يرجّح المعنى المجازي على الحقيقي؛ فذِكْر صاحب المتاع بعد المفلس ليس عبثًا، فلو دلّ على المعنى الحقيقي لاكتفى الرّسول بالضمير الذي يقوم مقامه، ولا حاجة له بإظهار صاحب المتاع يقول التلمساني: « والجواب عند أصحابنا أنّ الدّليل دلّ على تعيين المجاز، ألا ترى أنّه لو أُريد به المفلس لم يكن لاشتراط التّفليس معنىً ولقال: فهو أحق بمتاعه، فلمّا أتى بالحديث بالظاهر دون المضمر دلّ على أنه أراد به غير ما يراد بالمضمر»[1]؛ أي أراد المعنى المجازي لصاحب المتاع لا الحقيقي، ومن هذا المنطلق احتجّ المالكية على أنّ من وجد سلعته عند المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء[2]؛ لأنه هو المقصود من صاحب المتاع الواردة في الحديث.

وأدرج التّلمساني النّص والظاهر والمجمل والمؤول ضمن القسم الثاني من أقسام المنطوق؛ أي متعلق الحكم؛ لأنّه رأى أنّ هذه المتعلقات توصل كلّها إلى حكم معين؛ ولأنّها كذلك صحَّ إطلاق النّص عليها وذهب في هذا مذهب الشّافعي يقول أبو الحسين البصري: «وأمّا النّص فقد حَدّه الشّافعي بأنّه خطاب يعلم ما أُريد به من الحكم، سواءً كان مستقلًا بنفسه، أو عُلِمَ المراد به بغيره، وكان يسمى المجمل نصًا»[3]، ومن هذا المنطلق أدرج التّلمساني المؤول والمجمل ضمن المنطوق؛ لأنه عُرِف الحكم منهما، فالأول بقرينة خارجية، أما الثّاني فتوصل إلى المراد منه بقرائن عديدة، وبهذا يكون التّلمساني قد ذهب بالمنطوق مذهبًا مخالفا لما عليه الأصوليين، فرأى أنّ كلّ ما يستفاد منه الحكم فهو منطوق، بما أنّه نص عند الشّافعي.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص517.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص515،516.

[3] كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله ، محمد بكر، حسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ، 1384هـ- 1965م ، 319.

2- دلالة المفهوم عند الشّريف التّلمساني:

بحث الأصوليون دلالة المنطوق، بغية الوصول إلى الأحكام الشّرعية المستقاة من اللّفظ في محل النّطق، كما بحثوا دلالة المفهوم والّتي لا تقتصر على اللّفظ في محل نطقه، كما هو الحال بالنسبة للمنطوق بل تبحث عن الدلالة المفهومة منه، فانبروا يكشفون الغطاء عن دلالة غائبة مستقاة من دلالة حاضرة؛ إمّا موافقة أو مخالفة ومن بين الأصوليين الذين سلكوا هذا السّبيل نذكر الشّريف التّلمساني، وفيمايلي جهوده في هذا النّوع من الدّلالة.

2-1 تعريف المفهوم:

أ-لغة: هو من الأصل اللّغوي "فهم "وتعني العلم بالشّيء ومعرفته، وهذا بحسب ما ورد في لسان العرب: «الفهم معرفتك الشيء بالقلب، فَهِمَهُ فهْمًا وَفَهَمًا وفَهَامَةً: عَلِمَه وفهمت الشيء: عقلته وعرفته»[1].

واستعملت كلمة فهم في القرآن الكريم ودلّت على الإدراك الواعي والصحيح، المنبعث من إلهام أو اجتهاد وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ـاتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً ﴾[2]، يقول البغوي في تفسيره لهذه الآية: «أي علمناه القضية وألهمناها سليمان ...[و] الله حمد هذا بصوابه وأثنى على هذا باجتهاده»[3].

ب - اصطلاحًا: يطلق المفهوم ويراد به عدة معانٍ يوضحها الخوئي بقوله: «قد يطلق المفهوم ويراد به كلّ معنى يفهم من اللّفظ فحسب، سواءً أكان من المفاهيم الإفرادية أم التّركيبية، وقد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء؛ سواءً أكان ذلك الشيء لفظًا أم كان غيره؛ كالإشارة أو الكتابة أو نحو ذلك، وغير خفي أنّ هذين الإطلاقين خارجان عن محل الكلام؛ إذ إنّه في المفهوم الخارج عن المنطوق، دون ما فهم من الشّيء مطلقًا»[4]، من خلال هذا القول فالمفهوم يطلق على:

- المعنى الّذي يفهم من اللّفظ.

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (فهم)، 12/ 459

[2] سورة الأنبياء: الآية 79.

[3] تفسير البغوي، معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النّمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1411، 5/ 333.

[4] محاضرات في أصول الفقه، تقرير لبحث أبي القاسم الموسوي الخوئي، محمد إسحاق الفياض، مؤسسة أنصار يان للطباعة والنّشر، ط4 ،1217هـ، 54/5.

- المعنى المفهوم من اللّفظ أو الإشارة أو الكتابة.

- المفهوم المقابل للمنطوق وهذا المصطلح هو المراد هنا.

أمّا المفهوم في اصطلاح المتكلمين فهو كما يرى الجويني (ت487هـ) أنّه ما يوميء إليه المنطوق من خلال الظلال الهامشية التي يحيل لها؛ إذ يقول في ذلك: «وأمّا ما ليس منطوقًا به، ولكن المنطوق مشعر به فهو الّذي سماه الأصوليون المفهوم»[1]، وقريب من هذا التّعريف ما جاد به الآمدي في حدّه له بقوله: «ما فهم من اللّفظ في غير محل النطق»[2]، ويرى ابن الحاجب (ت646) أنّ المفهوم ما يدل عليه اللّفظ في محلّ السكوت بقوله: «الدلالة قسمان: منطوق؛ وهو ما دلّ عليه اللّفظ في محل النّطق والمفهوم بخلافه لا في محلّ النّطق»[3].

فمثلًا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[4]، فمحل النّطق هو التّأفيف في الآية الكريمة، أمّا غير محل النّطق هو المحل الّذي لم ينطق فيه باللّفظ الدّال عليه؛ مثل الضرب المفهوم من تحريم التّأفيف، فتحريم الضرب لم يذكر اللّفظ الدّال عليه، ولكنّه دلّ عليه لفظ التّأفيف المذكور.[5]

أمّا التّلمساني فلا نجد له تعريفًا بخصوص المفهوم لكن من خلال تعريفه لمفهوم الموافقة والمخالفة يمكننا أن نستشف رؤيته بخصوص المفهوم، يحد مفهوم الموافقة بقوله: «هو أن يعلم أنّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به»[6]، أمّا تعريفه لمفهوم المخالفة فجاء على النّحو التّالي: «هو أن يشعر المنطوق بأنّ حكم المسكوت عنه مخالف لحكمه»[7]، ومن خلال التّعريفين نستنتج أنّ المفهوم عنده هو أن يُعلِم المنطوق بحكم المسكوت عنه.

وتعريف التّلمساني يحيل إلى أنّ المفهوم عنده من الإدراك والعلم فيكون من صفة الذّهن، وقد يكون التّلمساني صرّح بالملزوم وهو الإدراك في قوله: "أن يعلم" وأراد المدرك وهو المعلوم؛ لما بين العلم والمعلوم من

---

[1] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 165/1.

[2] الإحكام ، الآمدي، 84/3.

[3] رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771) ، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض، وعادل عبد الموجود، عالم الكتب للطباعة والنشر، 484/3، 485.

[4] سورة الإسراء: الآية 23.

[5] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص415.

[6] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص552.

[7] المصدر نفسه، ص555.

التّلازم، إذ لا معلوم إلاّ بالعلم[1]، وهذا الرّأي يعضده ما قاله التّلمساني في تقسيمه لطريقي الدّلالة على الحكم فقال: «اعلم أنّ اللّفظ الدّال على الحكم من جهتين: من جهة المنطوق ومن جهة المفهوم»[2]، فالحكم المتوصل إليه عن طريق المفهوم هو الّذي يطلق عليه المفهوم، ولأنّ تحدثه عن دلالة المفهوم جاءت في خضم كلامه عن اللّفظ ودلالته عن الحكم، وليس في أحوال الذّهن المعرفية والإدراكية[3].

فهذه الدّلالة تختلف عن دلالة المنطوق في كونها دلالة غير وضعية؛ كونها مفهومة لا في محل النطق، فهي إذن عقلية انتقالية، فإن الذّهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر.[4]

ومن خلال التّعريفات الواردة يتبدى لنا وجود وشائج بينها، وهي إنّ المفهوم يستمد دلالته من المنطوق فلا يتُصور مفهوم من دون منطوق، إذ إنّ دلالة المفهوم دلالة غائبةً غير مصرح بها، وإنما يتوصل إليها بتلويح المنطوق، فالمنطوق يحيل إلى معنى غير مصرح به سواءً كان موافقًا أو مخالفًا؛ لذا نجد القرافي يؤكد على هذا بقوله: « مفهوم المخالفة والموافقة يتقاضاهما اللّفظ بمفهومه»[5].

كما يبدو وجود مفارقات في الحدود الّتي أوردها الأصوليون للمفهوم، فالجويني والآمدي ربطا دلالة المفهوم بالإشعار والفهم، بينما نجد ابن الحاجب يربطها بالدّلالة، ولعلّ التّلمساني تبعه في هذا، «وهناك فرق بين ما يفهم من اللّفظ وما يدل عليه، من حيث أنّ الفهم أعم من الدّلالة، ولهذا كان ما يفهم من اللّفظ يشمل كذلك الحكم والمحل، وما يدلّ عليه اللّفظ هو الحكم فقط»[6]، وترتّب عن هذا تباين فيما يشمله المفهوم فبعضهم ضيّقه ليطلق إمّا على الحكم، وإمّا على محل الحكم وإطلاقه على الحكم هو الأكثر، واتّسع عند بعضهم ليشمل الحكم ومحله يقول الشنقيطي موضحًا هذا: «اعلم أنّهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحله؛ كتحريم ضرب الوالدين؛ فالتّحريم مثال للحكم وضرب الوالدين مثال لمحله، ويطلق المفهوم على أحدهما

---

[1] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص415.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص364.

[3] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص415.

[4] ينظر: البدر الطالع شرح جمع الجوامع ،أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، شرح وتحقيق أبي الفداء مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1،1426هـ-2005م، 187/1.

[5] شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ-1973م. ص55.

[6] مناهج الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام، خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، ط1، 1981م، ص124،125. نقلًا عن البحث الدّلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب عند الشوكاني، إدريس بن خويا، ص92.

دون الآخر وهو الشائع، وإطلاقه على الحكم وحده هو الأكثر»[1]، فالمفهوم عند الأصوليين هو ما فهم من اللّفظ أو الدّلالة التي يدلّ عليه اللّفظ في غير محلّ النّطق.

2-2 أقسام المفهوم:

قد تحيل البّنية التّركيبية إلى معنى مستنبط قد يوافق المنطوق أو يخالفه، ومن هذا المنطلق فالمفهوم عند الأصوليين ينقسم إلى قسمين هما: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

2-2-1 مفهوم الموافقة:

2-2-1-1 حد مفهوم الموافقة:

لقد تقاربت تعريفات الأصوليين بالنّسبة لمفهوم الموافقة مع وجود اختلاف مرده اشتراط الأولوية أو المساواة في حكم المسكوت عنه.

وقد عرف الآمدي (ت631) مفهوم الموافقة بقوله: «هو ما كان حكم المسكوت عنه موافقًا لحكم المنطوق»[2]، أمّا الجويني فيعرّفه بقوله: «أمّا مفهوم الموافقة فهو ما يدلّ على أنّ الحكم في المسكوت عنه موافقًا للحكم في المنطوق به من جهة الأولى»[3]، ويعرّفه الغزالي بقوله: «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[4]، وقريب من تعريف الجويني نجده عند التّلمساني بقوله: «فمفهوم الموافقة هو أن يعلم أنّ حكم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق»[5].

وهذه التّعريفات تتفق في أنّ حكم المسكوت عنه دلالة غائبة، مستفادة من دلالة مذكورة، والمعنى المتوصل إليه عن طريق هذه الدّلالة مقصود للمتكلم، وسياق الكلام ساعد على إدراكه، وهذا ما يؤكد عليه الغزالي من خلال تعريفه.

---

[1] نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، 94/1.
[2] الإحكام، الآمدي، 315/2.
[3] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 166/1.
[4] المستصفى، الغزالي، 153/2.
[5] مفتاح الوصول، التلمساني، ص 552.

إنّ المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق؛ لذلك سمي بمفهوم الموافقة، والمعنى المتوصل إليه مدرك عن طريق اللّفظ دون الحاجة إلى بحث واجتهاد[1].

وتختلف في عدم اشتراط الآمدي والغزالي للأولوية في حكم المسكوت عنه، أي أنّ حكم المسكوت عنه قد يكون أيضًا مساويًا للمنطوق في الحكم، وحجة الآمدي ومن سلك هذا المسلك «بأنّ من المعلوم قطعًا أنّه قد يفهم ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، مع عدم أولويته بالحكم لفهم المناط دون حاجة لبحث أو اجتهاد»[2].

أمّا الجويني والتّلمساني فقد اشترطا أولوية المسكوت بالحكم من المنطوق؛ حتى يرقى إلى مستواه فتكون الأولوية زيادة في المعنى تعوض النّقص الموجود في اللّفظ[3].

2-2-1-2إشكالية تحديد مصطلح مفهوم الموافقة:

أطلق الأصوليون من المتكلمين اصطلاحات عدة على مفهوم الموافقة؛ فأطلقوا على مفهوم الموافقة الأولي تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب، ومفهوم الخطاب[4]. وإليك توضيح المقصود من هذه المصطلحات:

تنبيه الخطاب: ويعنون به أنّه يوقف المخاطَب على أمر غير مذكور[5].

أمّا **فحوى الخطاب:** فيراد به ما يفهم من اللّفظ على وجه البتة والقطع[6]، وهذا الاسم ارتضاه الشّريف التّلمساني[7].

---

[1] ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، ط3، 1402هـ-1982م، ص143.

[2] تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 624/1.

[3] ينظر: الألفاظ والدلالات الوضعية، نذير بوصبع، دار الوعي للنشر والتوزيع، ص 373.

[4] ينظر: نشر البنود على مراقي السّعود، الشّنقيطي، 95/1.

[5] ينظر: مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين، بشير الكبيسي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2007م-1428هـ، ص 50.

[6] ينظر: معجم أصول الفقه، خالد رمضان حسن، دار الروضة، ط1، 1998، ص282.

[7] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص552.

مفهوم الخطاب ويريدون به ما يفهم منه مما لم يتناوله النّطق وفهم منه[1]، ويضيف الفتوحي للمصطلحات الآنفة الذكر **لحن الخطاب**: أي ما لاح في أثناء اللفظ[2]، أمّا إذا كان المسكوت عنه مساويًا للمنطوق في الحكم فبعضهم يطلق عليه لحن الخطاب لا على المفهوم الأولي[3].

بيدَ أنّ الآمدي يطلق على مفهوم الموافقة فحوى الخطاب ومفهوم الخطاب من غير تمييز بين نوعيه[4]، وكذلك ابن الحاجب[5]، أمّا ابن السبكي(ت771هـ) فيطلق فحوى الخطاب على الأولى، بينما يطلق لحن الخطاب على المساوي يقول: «فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساويًا»[6]، أمّا الغزالي فيسمي الأولي بدليل الخطاب ولا يصطلح عليه مصطلحًا آخرًا ؛ لأنّ العبرة عنده بالمعنى لا بالأسماء[7].

ويميّز الماوردي بين فحوى الخطاب ولحنه من وجهين:[8]

أحدهما: أنّ الفحوى ما نبه عليه اللّفظ، واللّحن ما لاح في أثناء اللّفظ.

ثانيهما: أنّ الفحوى ما دلّ على ما هو أقوى منه، واللّحن ما دلّ على مثله

وتعتبر هذه الأسماء من قبيل«التّسميات الاصطلاحية التي بنى الاختلاف فيها على مقدار ما يرى صاحب الاصطلاح من انطباق مصطلحه على العربية التي هي لغة التشريع»[9]، ومن ثمّ نجد زخمًا من المصطلحات لمعنى واحد.

---

[1] ينظر: شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، حققه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1404هـ-1988م، ص424.

[2] ينظر: شرح الكوكب المنير، عبد العزيز الفتوحي، تحقيق محمد الزحيلي، تريد حماد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 481/3.

[3] ينظر: نشر البنود، الشنقيطي، 96/1.

[4] ينظر: الإحكام، الآمدي، 83/3.

[5] ينظر:شرح مختصر المنتهى، عبد الرحمن الإيجي، 163/3.

[6] الغيث الهامع، أبو زرعة أحمد بن عبد الرحمان العراقي، تحقيق محمد تامر حجازي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1425 هـ-2004م، ص120.

[7] ينظر: المستصفى، الغزالي ،155/2.

[8] ينظر: إرشاد الفحول ، الشوكاني، 56/1.

[9] تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 609/1.

2-2-1-3 أقسام مفهوم الموافقة:

يقسّم الشّريف التّلمساني مفهوم الموافقة إلى قسمين وهما: مفهوم الموافقة الجلي والخفي؛ يوضّح ذلك بقوله: «واعلم أنّ مفهوم الموافقة ينقسم إلى جلي وخفي»[1]؛ من خلال ما سبق نجد أنّ تقسيمه هذا يستند إلى معيار الوضوح أو الخفاء في الدّلالة؛ فإذا كانت دلالة الدّلالة واضحة سمي إذ ذاك بمفهوم الموافقة الجلي، أمّا إذا كانت غير واضحة سمي بالخفي.

أ-مفهوم الموافقة الجلي:

ويسميه بعض الأصوليين كالآمدي بالقطعي[2]، وهو ما كان التّعليل فيه بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع، وذا دلالة قطعية سواءً في الأصل أو الفرع[3]، فدلالته جلية واضحة وقطعية سواءً في المنطوق أو المسكوت عنه، فهي لا تحتاج إلى التّفكير العميق والتّأمل، ولعلّ التّلمساني قد تبع الإمام الشّافعي في هذا التّقسيم لأنه سمى فحوى الخطاب بالجلي[4] أو بالقياس الجلي؛ ومرد ذلك إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضى وهذا هو القياس[5]؛ أي أنّ دلالة المنطوق هي الأصل، ويلحق بها دلالة المسكوت وهي الفرع؛ لوجود جامع بينهما فيتوصل إلى حكم المسكوت عنه، ومرد جلائه سرعة تبادر الدّلالة المسكوت عنها إلى الذّهن بمجرد التّلفظ بالمنطوق لوجود الجامع، ولأولويتها بالحكم، أمّا القطعية في الدّلالة فاستمدها من حكم المنطوق القطعي والّذي ألحق به مفهومًا موافقًا يجمع بينهما جامع لا يتخلله الاحتمال، فبذلك صارت الدّلالة المسكوت عنها أيضًا قطعية.

ومثاله قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[6]، فهذه الآية يفهم منها معنى قطعي «هو منع الأذى وهذا أمر مقطوع به يدركه الجميع، والضّرب والشّتم هما من الأذى قطعًا، فلمّا كان المعنى المقصود من تحريم "أف" هو الأذى حاصل بطريق اليقين والقطع، ولما كان الضرب

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص 553.

[2] ينظر: الإحكام ، الآمدي، 87/3.

[3] ينظر: شرح العضد، عبد الرحمن الإيجي، ص256.

[4] ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السّبكي وابنه عبد الوهاب بن علي، حققه جماعة من العلماء بإشراف النّاشر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1404هـ-1984م، 1/ 367.

[5] ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة، حققه شعبان محمد إبراهيم، مؤسسة الريان، المكتبة التدمرية، المكتبة المكية، ط1، 1419-1998، 112/2.

[6] سورة الإسراء: الآية 23.

متحقق فيه هذا المعنى؛ "الأذى"كانت دلالة المفهوم هنا قطعية»[1]، لا يتخللها احتمال؛ لأنّ سياق الآية يبيّن أنّ تحريم التّأفيف مرده دفع الأذى عن الوالدين، وإنّ الأذى متحقق في الشّتم والضّرب أكثر من التّأفيف[2]، لذا فالدّلالة المسكوت عنها المستقاة من الدّلالة المنطوق بها قطعية.

وقد يفهم من المنطوق دلالة أدنى منه أو أعلى منه؛ وعليه فإن مفهوم الموافقة الجلي ينقسم إلى قسمين وهما:

1- **التّنبيه بالأدنى على الأعلى:**

ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[3]، فالنّهي عن التّأفيف في الآية يحيل إلى دلالة أخرى مسكوت عنها وموافقة للأولى وهي «المنع من سائر أنواع الإيذاء»[4]؛ ومن بين أنواع الأذى الضّرب وهو محرم أيضًا؛ لأنّ «الشّرع إذا حرم التّأفيف كان تحريم الضّرب أولى»[5]، فالأذى الموجود في التّأفيف موجود أيضًا في الضرب وزيادة[6]، وهي من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى؛ لأن التّلفظ بأف يحمل في طياته معنى الأذى أقل من الضرب، فذكر اللّفظ الأدنى وهو أف لينبه به على أعلى وهو الضرب.

ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴾[7]، فمثقال ذَرَّةٍ في الآية الكريمة تحيل إلى دلالة أخرى مسكوت عنها وأعلى من الأولى؛ وهي مثقال فيل؛ أي «أنّه من يعمل مثقال فيل فأولى أن يراه»[8]ويجازى بالثواب عليه؛ لأنّه أكثر بكثير ممن عمل مثقال ذرة من خير؛ فنص على الأدنى لينبه به على الأعلى.

---

[1] مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين، بشير مهدي الكبيسي، ص 85.

[2] ينظر: الإحكام ، الآمدي 87/3، 88.

[3] سورة الإسراء: الآية 23.

[4] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، ضبطه وصححه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1، 1415هـ-1994م، 55/8.

[5] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص 553.

[6] ينظر: أصول السرخسي ، 242/1.

[7] سورة الزلزلة: الآية 07.

[8] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص 553.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنِ اِن تَامَنْهُ بِدِينارٍ لاَّ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[1]، فالدّلالة الأولى المنطوق بها أنّ فريقًا من أهل الكتاب يتّصف بالخيانة حتى أنّه لو اؤتمن على دينـــار لا يؤده إلى مـــن ائتمنه[2]، ويفهم من هذا دلالة أخرى موافقة للأولى؛ أي«من كان لا يؤدي الدينار فأحرى أن لا يؤدي القنطار»[3] من باب أولى؛ لأنّه أكثر منه بكثير، فعدم أمانته في الدّينار تحيل إلى عدم أمانته في القنطار، وهذا من باب التّنبيه بالأدنى على الأعلى؛ ففي الآية نص على الدّينار الّذي هو أدنى وتنبيه على القنطار الّذي هو أعلى.

من خلال النّصوص القرآنية السّابقة يحيل اللّفظ أو البنية إلى معنيين معنى ملفوظ، والآخر مسكوت عنه ويستطيع الذّهن الانصراف من الدّلالة المنطوقة إلى المسكوتة؛ لوجود اتّصال علائقي بين الدّلالتين، وهي تبيّن بذلك قدرة النّظام اللّغوي على اختزال معانٍ كثيرة في عناصر لغوية محدودة[4]، كما أنّ النّصوص السّابقة نصت على الأدنى ونبهت على الأعلى، وهذا الحكم اقتضاه الأعلى من باب أولى، وانتقل الذّهن من الدّلالة المنطوقة إلى الدّلالة المسكوت عنها عن طريق الموافقة بين المعنيين.

2- التنبيه بالأعلى على الأدنى:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اَهْلِ اِلْكِتَـٰبِ مَنِ اِن تَامَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[5]، فالمعنى المنطوق في الآية الكريمة اتّصاف فريق من أهل الكتاب بالأمانة إلى حد لو اؤتمن على قنطار فإنه يؤديه[6]، وهذا المعنى يفهم منه معنى آخر؛ وهو تأديتهم لما هو أقلّ من القنطار «فمن كان يؤدي القنطار إذا اؤتمن عليه فأداؤه للدّينار من باب أولى»[7]؛ لأنّ أمانته في القنطار تحيل إلى أمانته في الـــــــدينار، وهذا من قبيل التّنبيه بالأعـــــلى على الأدنى؛ فالمعنى الثّاني المسكوت عنه هو أقـــــل درجـــة من المصـــرح به وفهـــم المعنى الثّاني عن طـــــريق مفهـوم المـــوافـــقة، فالنّـــص القـــــرآني نص على القـنطار ونبـــه عـلى الـــــدّيـــنار.

---

[1] سورة آل عمران: الآية 75.

[2] ينظر: مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، عقيل رزاق نعمان السلطاني، (رسالة دكتوراه)، جامعة الكوفة، 1431هـ، ص76.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص573.

[4] ينظر: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، ص 123.

[5] سورة آل عمران: الآية75.

[6] ينظر: مفهوم النّص عند الأصوليين، عقيل رزاق، ص573.

[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص553.

ب–مفهوم الموافقة الخفي:

وهذا النّوع من مفهوم الموافقة يتخلله الظّن «وهو ما فيه احتمال مع الظهور»[1]، فهو إذن يقابل مفهوم الموافقة الجلي فدلالته بذلك ليس قطعية، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أو نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَهَا»[2]، فالحديث يحمل دلالة قضاء الصلاة من طرف الإنسان الساهي أو النّائم ويحيل إلى دلالة أخرى موافقة؛ ألا وهي أولوية قضاء الصّلاة من طرف تاركها عمدًا يوضّح التّلمساني هذا بقوله: «فإذا كان النّائم والسّاهي يقضيان الصّلاة وهما غير مخاطبين فلأن يقضيها العامد أولى»[3]، وهذه الدّلالة خفية؛ لأن الحديث وإن دلّ عن طريق الموافقة على وجوب قضاء صلاة العامد؛ لأنّه أولى بأن يأثم على تفريطه، إلّا إنّها ليست قطعية؛ لأنّ قضاء الصّلاة بالنسبة للسّاهي أو النّائم مرده جبر هذه الصّلاة، وحينئذٍ لا يلزم وجوب قضاء الصّلاة على تاركها عمدًا؛ لأنّ العمد فوق النّسيان والنّوم، إذن لا يترتب عن ذلك من كون القضاء يجبر صلاة السّاهي والنّائم،كذلك يجبر صلاة تاركها متعمدًا، يقول التّلمساني: «وإن كان خفيًا لأن لمانع أن يمنع الأولوية بأن يقول لا يلزم من قضاء صلاة النّائم والسّاهي قضاء صلاة العامد؛ لأنّ القضاء جبر ولعل صلاة العامد أعظم من أن تجبر»[4]؛ لكونه تركها متعمدًا.

وبيّن مفهوم الموافقة الخفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُومِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُومِناً اِلاَّ خَطَـٔاً وَمَن قَتَلَ مُومِناً خَطَـٔاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَنْ يَّصَّدَّقُواْ﴾[5]، فالدّلالة المنطوق بها في هذه الآية هي وجوب الكفارة على القاتل المخطئ[6]، وتستل منها دلالة أخرى موافقة وخفية وهي وجوب الكفارة على القاتل المتعمد وذلك من باب أولى؛ لأنّ المتعمد يتبؤ مكانة أعلى من المخطئ يقول التّلمساني: «وكذلك قول الشافعية في قاتل النّفس عمدًا أنّه تجب عليه الكفارة؛ لأنّها لما وجبت على القاتل

---

[1] البحر المحيط، الزركشي، 9/4.

[2] رواه مسلم في صحيحه بالصيغة الآتية عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها » كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم الحديث 315، 477/1.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص554.

[4] المصدر نفسه، ص 555.

[5] سورة النّساء: الآية 92.

[6] ينظر: أحكام القرآن الصغرى، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المالكي، تحقيق أحمد فريدي المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، ص155.

خطأً كان وجوبها على القاتل عمدًا أولى»[1]، ووجه الخفاء في هذه الدّلالة نابع من وجوب الكفارة على المخطئ مفاده تكفير ذنبه؛ لذلك سميت بالكفارة، بينما جناية المتعمد فوق جناية المخطئ، وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لإثم أعلاهما[2]، لذا فإثبات الحكم للمسكوت عن طريق مفهوم الموافقة في هذه الحالة يتخلله الظن والاحتمال.

ويتصوَّر التزام هذا النّوع من الدّلالة صورة واحدة؛ ألا وهي التّنبيه بالأدنى على الأعلى، ومما سبق من الأمثلة يتّضح ذلك ومثاله أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾[3]، فالدّلالة المنطوق بها في هذه الآية هي أنّ الحالف مؤاخذ إذا أتى باليمين، ولم يلغه بالكفارة[4]، مما يعني وجوب الكفارة عليه ليكفر عن يمينه، واستقى الشّافعية من هذه الدّلالة دلالة غائبة موافقة للأولى؛ ألا وهي وجوبها على من حلف باليمين الغموس، لأنّ الكفارة إذا شرعت حيث لا يأثم الحالف فلأن تشرع حيث يأثم أولى[5].

ووجه الخفاء في هذه الدّلالة لإمكان أن تكون الكفارة الواجبة على الحالف يمينًا منعقدةً مردها تدارك التّهاون والتّفريط الّذي بدر منه، لا للزّجر ورفع المؤاخذة[6]، لهذا وجوبها على الحالف يمينا منعقدةً لا يستوجب وجوبها على الحالف يمينًا غموسًا.

2-2-1-4 نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم:

عَدَّ الأصوليون من المتكلمين مفهوم الموافقة حجة، وطريقًا من الطرق التي يستنبط بها الحكم الشّرعي، واختلف هؤلاء في نوع دلالته على الحكم؛ فذهب فريق منهم إلى أنّه يدلّ على الحكم عن طريق الدّلالة اللّفظية، بينما عزا آخرون دلالته إلى القياس.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص554، 555.

[2] ينظر: الإحكام، الآمدي، 88/3.

[3] سورة المائدة: الآية 89 .

[4] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مشاركة محمد رضوان عرقسوسي، ماهر حبوش، مؤسسة الرّسالة، ط1، ه1428-2006م، 222/8.

[5] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص554.

[6] ينظر: تفسير النّصوص، محمد أديب صالح، 629/1.

أ- رأى فريق من الأصوليين أنّ مفهوم الموافقة يدلّ على الحكم عن طريق الدّلالة اللفظية؛ أي أنّ فهم دلالة اللّفظ في محلّ النّطق تحيل إلى دلالة أخرى مسكوت عنها وموافقة للأولى، لذا رأوْا أنّ هذه الدّلالة تشارك المنطوق في الدّلالة على الحكم، فالحكم الثابت بها «كثابت بالمنطوق؛ لاستنادها إلى المفهوم من الكلام لغة، بطريق الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، أو من أحد المتساويين إلى الآخر»[1]، وهذا الانتقال يحيل إليه الذهّن بمجرد المعرفة العميقة باللّغة وما سيق له الكلام، دون الحاجة إلى بحث واجتهاد، وهذا ما جعلها تتبؤ مكانة عالية؛ فهي دلالة فوق الدّلالة القياسيّة، فكان الثابت بها كالثابت بالمنطوق، وفوق الثّابت بالقياس[2]، لذا فدلالتها قطعية شأنها في ذلك شأن الدّلالة المستفادة في محلّ النّطق.

ومن الأصوليين الذين ذهبوا هذا المذهب بعض الشّافعية؛ كالآمدي والغزالي، وابن السّبكي، وبعض المالكية؛ كابن الحاجب والقرافي وأكثر الحنابلة[3]، واستدلّ القائلون بهذا الرّأي بأدلة منها:

- فطرة العربي البيانية، فوضع مثل هذه الألفاظ للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت سواءً بالتّنبيه بالأعلى على الأدنى، أو العكس أو بأحد المتساويين على الآخر، وهذا أفصح عندهم من التّصريح بحكم المسكوت عنه، لذا فمثل هذه الألفاظ لم توضع فقط للدّلالة في محلّ النّطق، إنّما وضعت أيضًا للمبالغة في تأكيد الحكم للمسكوت عنه.

- إنّ الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءًا من الفرع ومندرجًا تحته وذلك بالإجماع، بخلاف مفهوم الموافقة؛ فمثلًا لو قيل: لا تعط فلانًا درهمًا؛ فهذا يدل بمفهوم الموافقة على المنع من منحه ما زاد عن الدّرهم، وهو داخل في ما زاد عنه[4]؛ أي ما يُعتبر أصل (المقيس عليه) هو الدّرهم، وما يُعتبر فرع (المقيس عليه) هو ما زاد عن الدّرهم، والأصل من خلال هذا مندرج في الفرع وهذا مخالف للقياس.

---

[1] تفسير النّصوص، محمد أديب صالح، مرجع سابق، 632/1.

[2] ينظر: المرجع نفسه، 632/1.

[3] ينظر: الخلاف اللفظي عند الأصوليين، عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة، مكتبة الرّشد الرّياض، ط2، 1420ه-1999، 294/2،295.

[4] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار بشرح روضة الناظر في أصول الفقه، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1418ه-1996، 395/6.

– إن المفهوم بالقياس نظري؛ أي يتوقف فهمه على النّظر والاجتهاد؛ لذا يختص به العلماء دون غيرهم، أمّا مفهوم الموافقة فلا يشترط ذلك، إذ يتوصل إليه كلّ بصير باللّغة[1].

– يشترط في القياس أن يكون الفرع أدنى من الأصل، أمّا في مفهوم الموافقة فما يُعتبر فرع قد يكون مساويًا للأصل أو أعلى منه[2].

– إنّ كلّ من خالف القياس وافق على هذا النّوع من الدّلالة سوى أهل الظاهر، ولو كان قياسًا لما وافق عليه هؤلاء وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على تغايرهما.[3]

وقد اتّفق أصحاب هذا الرّأي في أنّ الدّلالة على الحكم تحصل في مفهوم الموافقة عن طريق اللّفظ، إلّا أنّهم اختلفوا في مكمن الدّلالة اللّفظية، فهل السّياق والقرائن أسهما في إدراكها أم العرف؟

أولا: يرى بعض الأصوليين أنّ السّياق والقرائن أسهم في إدراك دلالة مفهوم الموافقة، وهذا مذهب الآمدي والغزالي[4]، والمراد بالقرائن هنا ما يوصل إلى المعنى الحقيقي[5]؛ وبالتّالى يُدرك المعنى الاول والثّاني أيضًا؛ فمثلًا قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[6]، فهو مستعمل في معناه الحقيقي وهو حرمة التّأفيف، علم منه حرمة الضّرب وقد أسهم السّياق والقرائن على إدراكه[7].

ثانيا: ذهب فريق آخر إلى أنّ العرف تكفل بإصباغ دلالته على المعنى الموافق للمنطوق، «فاللّفظ صار حقيقة عرفية في المعنى الالتزامي»[8]، فنقلت دلالة اللّفظ من الحقيقة اللّغوية إلى الحقيقة العرفية؛ فمثلًا قوله تعالى:

---

[1] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، مرجع سابق، 396/6، وأصول السّرخسي، 242/1.
[2] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، 395/6.
[3] ينظر: الإحكام، الآمدي، 87/3، إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، 397/6.
[4] ينظر: الإحكام ، الآمدي 85/3. والمستصفى، الغزالي، 154/2.
[5] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 484/3.
[6] سورة الإسراء: الآية 23.
[7] ينظر: المصدر نفسه ،484/3، 485. والبحث الدّلالي عند الأصوليين ، إدريس بن خويا، ص110، 111.
[8] شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 485/3.

﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1]، فالعرف نقل لفظ "أفٍ" من مجرد التّأفيف إلى الضّرب وكلّ أنواع الضرب، فكان حقيقةً لغويةً في التّأفيف ونقل إلى حقيقة عرفية؛ وهي الأذى وكلّ أنواع الضرب.

ب- رأى فريق آخر من الأصوليين أنّ إثبات الحكم للمسكوت عنه يكون عن طريق القياس؛ والّذين سلكوا هذا المسلك الشّافعي، والشّيرازي، وإمام الحرمين الجويني والشاشي[2]، وتبعهم في هذا التّلمساني. ورأى الشّيرازي أنّ هذا القول هو الأصح؛ لأنّ الشافعي سماه القياس الجلي[3]، وسموه كذلك لأنّ هذا النّوع من الدّلالة لم يلفظ به، واستقى الحكم لوجود معنى مشترك بين المسكوت والمنطوق، فهو إذن قياس قيس فيه المسكوت على المذكور قياسًا جليًا[4].

فالقيّاس الجلي: «هو ما كانت فيه العلة المشتركة بين الأصل والفرع، وجودها في الفرع أقوى من وجودها في الأصل أو وجودها في الفرع مساوٍ لوجودها في الأصل»[5]، وعليه فالمعنى المتوصّل إليه عند هؤلاء غير مدرك من دلالة اللّفظ في محلّ النّطق، إنّما أُدرك بوجود المعنى الجامع بين دلالة منطوقة وأخرى مسكوت عنها، فيلحق المسكوت عنه بالمنطوق، ليتوصل إلى حكم المسكوت فإمّا أن يكون أولى بالحكم من المنطوق أو مساوٍ له في الحكم، ومنه فالقيّاس الجلي نوعان: أولى ومساوٍ.

فمثال الأولى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[6]، فالآية يُفهم منها مفهوم موافق وهو تحريم الضرب[7]، وهذا المفهوم ناجم عن قياس الضّرب على التّأفيف لوجود الجامع بينهما، فتوفرت بذلك في الآية أركان القياس الأربعة[8]:

---

[1] سورة الإسراء: الآية 23.
[2] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 637/1.
[3] ينظر:شرح اللّمع، الشيرازي، ص424.
[4] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 486/3.
[5] تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 634/1.
[6] سررة الإسراء: الآية 23.
[7] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص553.
[8] إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النّملة، 391/6.

الأصل: (المقيس عليه) التّأفيف.

الفرع: (المقيس) الشّتم والضَرْب والقتل.

العلة: (الجامع) الإيذاء.

الحكم: تحريم الشتم والضرب والقتل.

ومثال المساوي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِينَ يَاكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَاكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراًۖ﴾[1]، فهذه الآية مثل سابقتها تتوفر فيها كلّ أركان القياس وهي[2]:

الأصل: أكل مال اليتيم.

الفرع: إحراقه أو تضييعه.

العلة: إتلاف مال اليتيم.

الحكم: تحريم إحراق المال وتضييعه.

ويرى ابن قدامة أنّ بعض الأصوليين يلحق بمفهوم الموافقة ما يشبهه لكن لا يفيد القطع فيقول: «وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع»[3]، ويقصد به مفهوم الموافقة الخفي، وممن ألحقه الشريف التّلمساني بقول:«اعلم إن مفهوم الموافقة ينقسم إلى جلي وخفي»[4]، ويشتبهان في إثبات حكم المنطوق للمسكوت، ويختلفان من جهة القطعية في الدّلالة فمفهوم الموافقة الجلي يوصل إلى دلالة قطعية فالثابت بها – كمارأينا– كالثابت بالمنطوق، أمّا مفهوم الموافقة الخفي فدلالته يتخللها الظن، ولهذا أطلق الجويني على مفهوم

[1] سورة، النساء: الآية 10.
[2] إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النّملة، مرجع سابق، 391/6.
[3] روضة النّاظر وجنّة المناظر، ابن قدامة، ص113.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص553.

الموافقة الجلي النّص بينما أطلق على مفهوم الموافقة الخفي الظاهر يقول: «ومن قال بالمفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى، ثم ينقسم إلى ما يقع نصًا، وإلى ما يقع ظاهرًا»[1]، وهذا التّقسيم يستند إلى درجة إدراك المعنى في المنطوق والمسكوت؛ فإذا أُدرك المعنى الذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق والمعنى نفسه في المسكوت سمي مفهوم موافقة جلي(نص) ،أمّا إذا كان هناك احتمال في المعنى الّذي من أجله ثبت الحكم في المنطوق أو المسكوت، سمي مفهوم الموافقة بالخفي (الظاهر) .

وقد اشترط التّلمساني في مفهوم الموافقة أن يكون الّتنبيه بالأدنى على الأعلى وهذا يشمل مفهوم الموافقة الجلي والخفي، لكن هذا لا يعني أنّه نفى مساواة المنطوق للحكم في المسكوت، لكنه أومأ إلى أنّه يندرج ضمن مفهوم الموافقة الخفي، لكن هذا الإدراج فيه نظر؛ لأنّ هذه القسمة تقوم على إدراك المعنى الذي سيق له الكلام ونسبة وجوده في المنطوق والمسكوت، فإذا فهم المعنى الذي سيق له الكلام في المنطوق، وكان ثابتًا في المسكوت، كان مفهوم الموافقة القطعي، لكن إذا سرى الاحتمال في المعنى الذي سيق له الكلام في المنطوق أو المسكوت كان مفهوم الموافقة الخفي. .

ومفهوم الموافقة الخفي عند التلّمساني يشمل التّنبيه بالأدنى على الأعلى -كما رأينا سالفًا- ويوميء أيضًا إلى أنّه يندرج ضمنه أيضًا التّنبيه المساوي أو مفهوم الموافقة المساوي، ومرد هذا لاشتراطه الأولوية في حكم المسكوت، وعليه ففي حالة المساواة بين الطرفين في الحكم أومأ إلى أنه يندرج ضمن الخفي حتى وإن اتّضحت العلة الجامعة بين الأصل والفرع، كأنّ هذه المساواة أدت إلى خفاء الدّلالة مقارنة بمفهوم الموافقة الأولي.

ويمثّل للتّنبيه بالأدنى على الأعلى بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرهَا»[2]، فيرى التّـــــلمساني أنّ الحديث يفـــــهم منه مفـــهوم الموافقة وهو وجـــــوب

[1] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 167/1.

[2] رواه مسلم في صحيحه بالصيغة الآتية عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها » كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم الحديث 315، 477/1

قضاء الصـــــــلاة عـــــــلى من تركها مـــــــتعمدًا[1]، فأركان القياس من خلال ما احتج به التّلمساني مايلي:

الأصل: النوم عن الصلاة أو نسيانها.

الفرع: ترك الصلاة عمدًا.

العلة: غير واضحة لأنّ قضاء الصّلاة بالنسبة للسّاهي والنّائم تكون للجبر، ولعل صلاة العامد أعظم من أن تجبر.

الحكم: القضاء.

وكذلك من قبيل التّنبيه بالأدنى على الأعلى ما احتج به الشّافعية في وجوب الكفارة على قاتل النّفس عمدًا من باب أولى قياسًا على وجوبها على قاتل النّفس خطأً[2]، وهذا وارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُومِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُومِناً اِلاَّ خَطَـٔاً وَمَن قَتَلَ مُومِناً خَطَـٔاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلاَّ أَنْ يَّصَّدَّقُواْ﴾[3]، فالآية تدلّ بمنطوقها على وجوب الكفارة على القاتل عن طريق الخطأ، ويستقى منه مفهوم الموافقة وهو وجوبها على القاتل المتعمد، لأنّ المعنى الذي من أجله سيق له الكلام قد يكون للزّجر وعليه فإنّ المتعمد أحوج إلى الزّجر من المخطئ[4]، فالكفارة إذن وجبت على المخطئ للتّخفيف عليه ورفقًا به، أمّا المتعمد فلا يستحق التّخفيف ولا عذر له في ذلك[5].

وبالتالي تتوفر فيه أركان القياس التّالية:

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص554.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص554.

[3] سورة النّساء: الآية 92.

[4] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص256.

[5] ينظر: معجم الفقه الحنبلي، مستخلص من كتاب المغني ،لابن قدامة ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، كتاب الدّيات، 1393هـ-1973م، 382/9.

الأصل: وجوب الكفارة على قاتل النّفس خطأً.

الفرع : وجوب الكفارة على قاتل النّفس متعمدًا.

العلة: غير واضحة؛ لأنّ الكفارة وجبت على المخطئ لتكفير ذنبه، ولاحتمال أن تكون جناية العامد أعظم من أن تكفر[1].

الحكم: الوجوب.

أمّا في حالة المساواة فقد أومأ إليها في الشّرط الخامس من شروط مفهوم الموافقة، وهو ألّا يكون الشّارع ذكر حد محصورًا للقياس عليه لا للمخالفة بينه وبين غيره، وفي هذا الشّرط يحيل إلى أنّ العدد قد لا يفهم منه المفهوم المخالف، إنّما يستقى منه مفهوم الموافقة عن طريق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق لوجود الجامع، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: «خمس فواسق يقتلن في الحل والحرّم، العقرب، والفأرة ، والحدأة، والغراب، والكلب العقور»[2]، فذكر الرّسول صلى الله عليه وسلم مجموعة من الحيوانات الّتي يجب على الإنسان قتلها، ويرى التّلمساني أنّ هذه الحيونات مذكورة لا لحصر الحيوانات الضّارة التي يجب قتلها إنّما ليلحق بها مسكوت بعد إدراك الجامع يقول: «الشّارع إنّما ذكرهن لينظر إلى إذايتهن، فيلحق بهن مافي معناهن»[3]؛ أي أنّ جميع الحيونات الضارة يجب قتلها في الحل والحرام، فيقاس ما لم يذكر في الحديث على المذكور لتوفر جامع الإذاية.

فمثلًا قد نعطي حكم الحية للحيوانات المذكورة آنفا بجامع الإذاية فيجب قتلها أيضًا وعليه فأركان القياس جلية أيضًا وهذا من باب المساواة .

فالأصل: الحيوانات المذكورة في الحديث.

الفرع: الحية.

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص555.

[2] أخرجه مسلم في صحيحيه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدّواب في الحل والحرم، رقم الحديث 1199، ص857.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص560.

الحكم: وجوب القتل.

الجامع: الإذاية.

فالفرع في هذا الحديث مساويًا في الحكم للأصل، لذلك يدرج ضمن مفهوم الموافقة المساوي

ومن قبيل التّنبيه المساوي كذلك قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «اجتنبوا السّبع المُوبِقَات الشّركُ بالله، والسِّحرُ، وقَتْلُ النَّفْسِ الّتي حَرَّمَ الله إلّا بالحقِ، وأكْلُ مالِ اليتيمِ، وأكْلُ الرّبا، والتّوَلِّي يومَ الزَّحْفِ، وقذفُ المحصناتِ الغافلاتِ المؤمناتِ»[1]، ففي الحديث النّبوي الشّريف بعض الكبائر وقيّدت بعدد وهو سبعة، لكن هذا العدد لا يدرك منه مفهوم المخالفة، «فإنه صلّى الله عليه وسلّم لم يقصد حصر الكبائر فيهن، وإنّما ذكرهن ليلحق ما في معناهن»[2] ؛ أي ليقيس حكم المسكوت على المذكور إذا وجد الجامع.

فمثلًا عقوق الوالدين من الكبائر، ولم يذكر في الحديث السّالف الذّكر فيعطى الحكم الموافق للكبائر وتتوفر فيه شروط القياس:

الأصل: مجموعة الأخلاق المذكورة في الحديث.

الفرع: عقوق الوالديين.

الجامع: الكبائر.

الحكم: التّحريم.

وعليه فإنّه يحيل من خلال هذا إلى حالة المساواة بين المنطوق والمسكوت في الحكم، فيدرجها في دلالة مفهوم الموافقة الخفي بقوله: «وكأنّ هذا الشرط والذي قبله يرجع بالمفهوم إلى القسم الخفي من قسمي مفهوم المخالفة، ولذلك قال بعضهم: من شرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيصير

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم الحديث145، ص92.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص560.

موافقة»[1]، ويحيل بكلامه من خلال الشّرط الأول إلى وجوب الكفارة على القاتل المتعمد من باب أولى، إلحاقًا بوجودها على القاتل المخطئ، وفي هذه الحالة يعتبر المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، أمّا الشّرط الثّاني فيحيل إلى حالة المساواة في الحكم بين المنطوق والمفهوم لما مثّل له بحديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ببعض الحيوانات التي يجب قتلها، فيجب إلحاق كلّ حيوان ضار بهذه الحيوانات، بعد إدارك المعنى الذي من أجله وجب قتل الحيوانات المنطوق بها، وهذا الكلام يفهم منه أنّ التّلمساني إن اشترط الأولوية في حكم المسكوت حتى يعتبر مفهوم موافقة، إلّا أنه يقرّ بوجود حالة المساواة ما جعله يدرجها ضمن مفهوم الموافقة الخفي.

واستدل القائلون بأنّ مفهوم الموافقة تحصل دلالته بالقيّاس بأدلة منها:

– إنّ لفظ التّأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2]، لا يتناول الضّرب والشّتم فمن المحال أن يفهم من اللّفظ ما لم يتناوله اللّفظ، فوجب أن يكون المعنى معلومًا من جهة المعنى[3].

– لو دقق النّظر في المعنى الذي سيق له الكلام عن كف الأذى عن الوالدين، وعن كونه في الشّتم والضّرب أشدّ منه قي التّأفيف لما قُضي بتحريم الشّتم والضّرب إجماعًا، إذن التّأفيف أصل، والشّتم والضّرب فرع، ودفع الأذى علّة، والتّحريم حكم، ولا معنى للقياس إلّا هذا.[4]

– إن دلالة مفهوم الموافقة على حكم المسكوت قد تكون عن طريق اللّغة أو العرف أو القيّاس، ومنه فالأول ممتنع لأنّ لفظ "أف" لم يوضع لغة لمعنى الضّرب، والثّاني أيضًا ممتنع لأنّه لا يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف، إلّا إذا لم يكن سواه، وسواه موجود وهو القيّاس، وعليه فإن مفهوم الموافقة قيّاس[5].

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني ، مصدر سابق، ص561.
[2] سورة الإسراء: الآية 23.
[3] ينظر: شرح اللّمع، الشّيرازي، ص424.
[4] ينظر: الإحكام، الآمدي 87/3.
[5] ينظر:كتاب المعتمد، أبو الحسين البصري، ص780،781.

وهذا الاختلاف الموجود في نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم، خلاف لفظي فالكلّ متّفقون على اعتبار هذا النّوع من طرق الدّلالة على الحكم، سواءً سمي مفهوم الموافقة، أو سمي قياسًا جليًا فمن نظر إليه على أنّه إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في علّة جامعة بينهما اعتبره قياسًا جليًا، ومن نظر إلى المعنى الّذي هو مناط الحكم، والّذي كان بواسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق يدرك بمعرفة اللّغة دون الحاجة إلى بحث واجتهاد سماه مفهوم موافقة.[1]

2-2-2 مفهوم المخالفة:

إنّ خبرة الأصولي بأسرار لغته، جعلته يدرك أن النّص كما قد يحيل إلى مفهوم موافق للمنطوق، قد يحيل أيضا إلى مفهوم مخالف له، وهذا ما يعرف عندهم بمفهوم المخالفة.

2-2-2-1 حد مفهوم المخالفة:

يقوم مفهوم المخالفة على مخالفة المسكوت عنه لحكم المنطوق، ويعرّفه الجويني بقوله: «فهو ما يدل من جهة كونه مخصصًا بالذكر... على أنّ المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذّكر»[2]، أمّا الآمدي فيرى أنّ مفهوم المخالفة: «ما يكون مدلول اللّفظ في محلّ السكوت مخالفًا لمدلوله في محلّ النّطق»[3]، ويعرّفه الشّريف التّلمساني بقوله: «وأمّا مفهوم المخالفة وهو أن يشعر المنطوق بأنّ حكم المسكوت عنه مخالفًا لحكمه»[4]، وإذا أمعنا النّظر في التّعريفات ألفينا اشتراكها في أنّ دلالة مفهوم المخالفة تستند إلى المنطوق، فهو الّذي يحيل إلى دلالة مسكوت عنها مخالفة للأولى.

---

[1] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 638/1

[2] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 166/1.

[3] الإحكام، الآمدي، 88/3.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص555.

وقد أدرك الأصوليون من خلال التّعريفات أنّ مفهوم المخالفة لا يستفاد من كلّ نص تشريعي وبذلك نجد الجويني كان أدق في تعريفه لما ذكر "المخصص بالذّكر"، مشيرًا إلى وجود قيد في المنطوق أحال إلى إدراك مفهوم المخالفة من النّص الشّرعي، عند انتفاء ذلك القيد.

وعليه فإنّ مفهوم المخالفة يتطلب المعرفة باللّغة وخباياها ليتوصل إلى القيد الذي قيّد به الحكم في المنطوق، ومن ثمّ يستنبط المفهوم المخالف لذا «لا سبيل إلى إدراكه إلّا ببحث واجتهاد وقيد»[1]؛ ليتمكن الأصولي من استنطاق النّص استنطاقًا صحيحًا.

ونوّه القرافي(ت684هـ) إلى أنّ مفهوم المخالفة يقتضي إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه لا ضد الحكم فالنّقيض أعمّ من الضد[2]، ومن هذا المنطلق اعترض القرافي على فهم بن أبي زيد وغيره، حينما توهموا وجوب الصلاة على أموات المسلمين من قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[3]،

فتوصّلوا إلى هذا الحكم عن طريق مفهوم المخالفة، القائم على إثبات ضد حكم المنطوق للمسكوت يقول: «وقالوا مفهوم التّحريم على المنافقين الوجوب في حق المسلمين، وليس كما زعموا، فإنّ الوجوب هو ضد التّحريم والحاصل في المفهوم إنّما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق، وعدم التّحريم أعم من ثبوت الوجوب فإذا قال تعالى: حرمت عليكم الصّلاة على المنافقين، فمفهومه أنّ غير المنافقين لا تحرم الصّلاة عليهم، وإذا لم تحرم جاز أن تباح، فإنّ النّقيض أعم من الضد»[4]، وبهذا الفهم العميق الّذي فهمه الأصوليون للمخالفة بإثبات النقيض لا الضد نجدهم قد أدركوا العلاقات الدّلالية الّتي اهتدى إليها علماء الدّلالة المحدثون؛ ومن بينها علاقة التّضاد والتّخالف، وهو ما توصل إليه بالمر حينما فرّق بين العلاقتين قائلًا: «إنّ المتخالفات والمتعاكسات complementaries لا تعير نفسها بسهولة إلى صيغة التّقنين المنطقي المقترحة

[1] من العلامة إلى المعنى، دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، درقاوي مختار، (أطروحة دكتوراه) جامعة وهران، إشراف صفية مطهري، 2010م-2011م، ص124.
[2] ينظر: شرح تنقيح الفصول ،القرافي، ص55.
[3] سورة التوبة: الآية 84.
[4] المصدر نفسه، ص55.

سابقًا، ونود أن نقول بالنسبة للمخالفات، إذا كان شيء ما (أ) فإنه ليس (ب) والعكس صحيح، في حين أنّ علينا أن نقول في المتعاكسات، إضافة إلى ذلك، أن الشيء إذا لم يكون (أ) فهو (ب) والعكس صحيح أيضًا»[1].

فالعلاقة التي تربط بين حكم المسكوت عنه والمنطوق به من منظور المحدثين هي علاقة التخالف لا التّعاكس، وتحيل المقولة إلى أن علاقة التخالف أعم من التعاكس، وهذا ما ذهب إليه القرافي في اعتبار النّقيض أعم من الضد.

2-2-2-2 إشكالية تحديد مصطلح مفهوم المخالفة:

أطلق على هذا النّوع من الدّلالة عدة اصطلاحات وهي:

مفهوم المخالفة : وأطلقت عليه هذه التسمية لأن حكم المنطوق مخالف لحكم المسكوت[2].

دليل الخطاب: وهذا المصطلح ارتضاه أيضًا الشريف التلمساني[3]، ويسمى به لأنّ دلالته من جنس دلالات الخطاب، أو لأنّ الخطاب دال عليه، أو لمخالفته منظوم الخطاب[4].

مفهوم الخطاب: وهذه التّسمية أطلقت عليه؛ لأنّ المعنى لا يفهم من المنطوق به بطريق مباشر، بل يفهم عند المنطوق به، بيد أنّ هذه التسمية عامة تشمله وتشمل مفهوم الموافقة[5].

لحن الخطاب: وهذا المصطلح مشترك بينه وبين مفهوم الموافقة المساوي[6].

---

[1] علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة، كلية الآدب الجامعة المستنصرية، ص111،112.

[2] ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السّبكي، 501/3.

[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص555.

[4] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 489/3.

[5] ينظر: سبل الاستنباط من الكتاب والسّنة- دراسة بيانية ناقدة- محمود توفيق محمد سعيد، مطبعة الأمانة، 1992م، ص257،258. نقلًا عن البحث الدّلالي عند الأصوليين، إدريس بن خويا، ص126.

[6] ينظر: نشر البنود على مراقي السعود، الشّنقيطي،98/1.

المخصوص بالذكر: وهو اصطلاح الحنفية[1].

وتعدد الاصطلاحات يعود إلى الزاوية الّتي نظر منه الأصولي للتّسمية الّتي تنطبق على هذا النّوع من الدّلالة، ليفهم في الأخير أنّ الأصوليين يلتقون في المعنى نفسه والاختلاف فقط في المصطلح.

2-2-2-3 شروط الأخذ بمفهوم المخالفة:

لئلا يفهم أنّ كلّ نص قيد بقيود مفهوم المخالفة يستقى منه المفهوم المخالف وضع الأصوليون مجموعة من الشروط للأخذ به والشروط التي ذكرها التلمساني هي:

1- ألّا يخرج مخرج الغالب: وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُكْرِهُواْ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ انَ اَرَدْنَ تَحَصُّناً ﴾[2]، فيدلّ النّص القرآني بمنطوقه النّهي عن إكراه الفتيات على البغاء، إن أردن التّحصن وإذا أخذ بمفهومه المخالف دلّ على «أنّ الفتيات يكرهن عليه أن لم يردن تحصنًا»[3]، لكن هذا النّص لا مفهوم له؛ لأنّه مما خرج مخرج الغالب أي أنّ «من لم ترد التّحصن من الفتيات، فمن شأنها أن لا تحتاج إلى إكراه»[4] ؛ أي أنّ غالب أحوال الفتيات اللّواتي لا يردن التّحصن، لا تحتجن إلى إكراه على الزنا؛ لذا فالنّص القرآني لا يؤخذ بمفهومه المخالف.

2- ألّا يخرج عن سؤال معين: قد ترِد بعض النّصوص التّشريعية إجابة عن سؤال معين متعلق بحكم أو حادثة معينة، لذا لا يؤخذ منه المفهوم المخالف؛ لأنّ الجواب يختص بالحادثة أو الحكم ومثّل له التّلمساني بقول الرّسول صلّى الله وسلم: «صلاةُ اللّيلِ مَثْنى مثنى»[5]، فهذا الحديث خرج عن سؤال سائل عن صلاة

---

[1] ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، 501/3.

[2] سورة النور: الآية33.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص556،557.

[4] المصدر نفسه، ص557.

[5] أخرجه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة اللّيل، رقم الحديث 1500، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط1، 1421ه- 2000م، ص914.

اللّيل فالجواب إذن خاص بها، فلا مفهوم له في صلاة النّهار[1]، فيبقى الجواب مختصًا بصلاة اللّيل، ولا يستقى منه مفهوم المخالفة لنقيضها.

3- ألّا يقصد الشّارع تهويل الحكم وتفخيم أمره: ومثاله قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2]، فهذه الآية تدلّ بمنطوقها عند المالكية على استحباب المتعة للمطلقة، وحمل الأمر فيها على النّدب[3]، وقد قيّد هذا الحكم بصفة؛ وهي الإحسان لكن هذا القيد الّذي قيّد به النّص راجع إلى تهويل الحكم و تفخيم أمره، لا أن «يشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمحسن»[4] ومنه فإن هذا النّص لا يفهم منه مفهوم المخالفة.

وكذلك ورد تهويل الحكم وتفخيمه في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَالاَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[5]، فخص الوصية بمن اتّقى لتهويل الأمر لأنّ "حقا" في الآية الكريمة «يعني ثابتًا ثبوت نظر وتحصين، لا ثبوت فرض ووجوب، بدليل قوله: ﴿عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، وهذا يدلّ على كونه ندبًا، لأنّه لو كان فرضًا لكان على جميع المسلمين»[6]، ولا يختص به من اتّقى فقط، فالنّص إذن لا يشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمتقٍ، فلا يؤخذ منه مفهوم المخالفة.

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص557، 558.
[2] سورة البقرة: الآية 236.
[3] ينظر: روح المعاني، الألوسي، 546/1.
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص558.
[5] سورة البقرة: الآية 180.
[6] الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، 109/3.

ومثاله أيضًا قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «لَا يَحِلُّ لامرأةٍ تُؤْمِنُ بالله واليومِ الآخرِ أَنْ تحَدَّ على ميّتٍ فوق ثلاث ليال إلّا عن زوجٍ أربعةَ أشهرٍ وعشرًا»[1]، لقد خصّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم الإحداد بالإيمان بالله واليوم الآخر، بيد أنّ هذا التّخصيص لا يدرك منه مفهوم المخالفة؛ لأنّه ذُكر بغية تهويل الحكم وتفخيم أمره، ومن هذا المنطلق استنبط الحنفية وجوب إحداد الذّمية على زوجها المتوفي.[2]

4- ألّا يكون المنطوق محل إشكال في الحكم فيزال بالتّنصيص عليه: ويمثّل له التّلمساني بما ذهب إليه أصحاب أبي حنفية «إنّ الكفارة إنّما نص فيها على قتل الخطأ، رفعًا لنزع من يتوهم أنّها لا تجب على القاتل خطأً نظرًا منه الخطأ معفو عنه، فرفع الشّرع هذا الوهم بالنّص عليه، وليس القصد المخالفة بين العمد والخطأ في الكفارة»[3]، ويحيل التّلمساني من خلال هذا إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «رُفِعَ عَن أُمَتِّي الخطأُ والنّسيانُ ومَا اسْتُكْرِهُوا عَليه»[4]، فهذا الحديث يدل بمنطوقه أنّ الإنسان إذا بدر منه فعل ما عن طريق الخطأ أو النّسيان أو الإكراه فالإثم مرفوع عنه، ولما كان القتل عن طريق الخطأ يترتب عنه الكفارة ورد نص يثبت ذلك؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُومِناً خَطَـَٔاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَّصَّدَّقُواْ﴾[5] فهذه الآية أثبتت وجوب الكفارة على القاتل عن طريق الخطأ، ومن ثم رفعت نزاع من توهم أنّها لا تجب عليه، لأنّه قتل عن طريق الخطأ، والشّرع قد رفع إثم الخطأ، لذا فالآية القرآنية لا يستفاد منها مفهوم المخالفة؛ لأنّها نص في كفارة الخطأ، ولم يقصد بها المخالفة بين العمد والخطأ، فعلى الأصولي إذن أن يدرك الوشائج الموجودة بين النّصوص التّشريعية حتّى يتوصل إلى حكم صائب من النّص.

---

[1] أخرجه ابن حجر العسقلاني في الدّراية في تخريج أحاديث الهداية، بالصيغة التّالية: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميّت فوق ثلاثة أيّام، إلّا على زوجها أربعة أشهر وعشرًا »، باب العدة، رقم الحديث 595. الدّراية في تخريج أحاديث الهداية، أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي ابن محمد بن حجر العسقلاني، صححه وعلّق عليه عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت لبنان، 79/2

[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص558.

[3] المصدر نفسه، ص559.

[4] أخرجه ابن عدي في الكامل بالصيغة التالية: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثًا الخطأ والنّسيان والأمر يكرهون عليه»، الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، علي معوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، 390/2.

[5] سورة النساء: الآية92.

5- **ألّا يكون الشّارع ذكر حدًا محصورًا للقياس عليه لا للمخالفة بينه وبين غيره:** ومثّل لهذا القيد بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «خمسٌ لا جُناحَ عَلى مَنْ قَتَلَهُنّ في الحَرَم والإحرام: الفأرةُ والعَقْربُ، والغرابُ والحدأةُ والكلبُ العقورُ»[1]، فالحديث النّبويّ الشّريف قُيّد بالعدد، إذ لو استنبط منه المفهوم المخالف لفهم «أن لا يقتل ماسواهن، لكن الشّارع إنّما ذكرهن لينظر إلى إذايتهن فيلحق بهن ما في معناهن»[2]؛ أي ليقيس المجتهد ما اشترك مع هذه الحيوانات في الإذاية، فينطبق عليه حكم الحيوانات المذكورة في الحديث؛ أي تقتل قياسًا على الأصل.

ومثله أيضًا قوله صلّى الله عيله وسلم: «اجتنبوا السّبع المُوبِقَات الشّركُ بالله، والسِّحَرُ، وقَتْلُ النَّفْسِ الّتي حَرَّمَ الله إلّا بالحقِ، وأكْلُ مالِ اليتيمِ، وأكْلُ الرّبا، والتّوَلِّي يومَ الزَّحْفِ، وقذفُ المحصناتِ الغافلاتِ المؤمناتِ»[3]، فالحديث النبوي قيد بالعدد لكنه لا مفهوم له؛ لأنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلم «لم يقصد حصر الكبائر فيهن، وإنما ذكرهن ليلحق بهن ما في معناهن»[4]؛ أي ليقيس الفرع على هذا الأصل إذا وُجِدَ جامع، ولا يفهم من هذا النّص مفهوم المخالفة؛ أي أنّ غير هذه الأخلاق السيئة ليس من الموبقات، فإن وُجد جامع بين المسكوت والمذكور، فالمسكوت أيضًا كبيرة ولا يقتضي عدم ذكره في النّص أنّه ليس كبيرة بمفهوم المخالفة؛ لأن النّص عندما عُددت فيه الكبائر ليس الهدف من ذلك حصرها وتقييدها بهذا العدد، ليقتضي ذلك مخالفة المسكوت للمذكور في الحكم.

وإذا نظرنا إلى الشروط التي أوردها التّلمساني ليصبح النّص حجة، ومن ثم يؤخذ منه المفهوم المخالف لتجلّى لنا إنّ النّص وإن قُيّد بقيود المخالفة لكن لا يستقى منه المفهوم المخالف؛ والسبب يعود إلى أنّ هذا القيد ذكر لهدف معين ولا يقتضي ذلك المخالفة بينه وبين غيره في الحكم.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحيه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدّواب في الحل والحرم، رقم الحديث 1199، ص857.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص560.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم الحديث145، ص92.

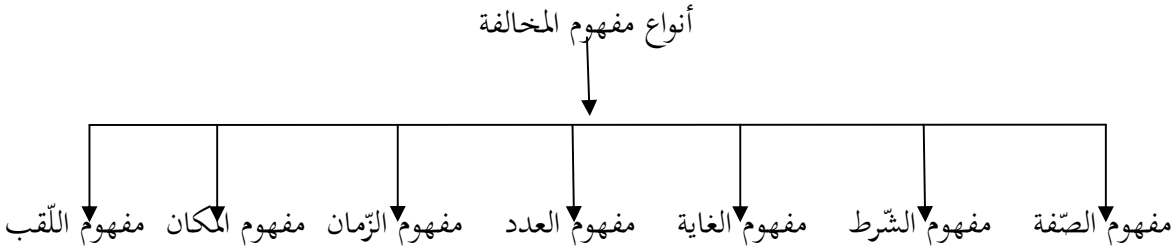
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص560.

2-2-2-4 أنواع مفهوم المخالفة:

تميز الأصوليون بالدّقة في بحوثهم، فنجدهم أدركوا أنّ النّصوص المقيّدة بقيد قد لا يحيل ذلك القيد فيها إلى مفهوم المخالفة، وعليه وضعوا الشّروط السّابقة الذكر.

ورأى الأصوليون أنّ من يروم الغوص في النّص الشّرعي؛ ليستنبط منه الأحكام الشّرعية، وخاصة عن طريق مفهوم المخالفة وجب عليه أن يبحث عن ركائز راكنة في النّص تحيله إلى استنباط مفهوم المخالفة منه، وهذه الرّكائز هي بمثابة آليات تمكن الأصولي من التّحرك المنطقي من دلالة المنطوق إلى دلالة مفهوم المخالفة.

وحمل الأصوليون على عاتقهم توضيح هذه الآليات (المفاهيم) والّتي تحيل إلى مفهوم المخالفة بوجودها في النّص المنطوق، واختلف الأصوليون في عددها؛ فحصرها ابن الحاجب في أربعة أقسام وهي: مفهوم الشرط والصفة والعدد والغاية[1]، بينما أوصلها الشوكاني إلى عشرة أقسام وهي: مفهوم الصفة، العلة، والشرط، والعدد والغاية، واللقب والحصر، الحال، والزمان والمكان[2]، بينما نجد التّلمساني يقتصر على سبعة أنواع وهي موضحة في الترسيمة الآتية:



وفيما يلي تفصيل كلّ نوع من هذه الأنواع:

1- مفهوم الصفة: يختلف مفهوم الصفة عند النّحويين عن مفهومها عند الأصوليين فابن هشام يعرّف النّعت بقوله: «هو تابع مشتق أو مؤول به، يفيد تخصيص متبوعه، أو توضيحه أو مدحه أو ذمه أو تأكيده، أو

[1] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص256.
[2] ينظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، 2/61-68.

التّرحم عليه، ويتبعه في واحدٍ من أوجه الإعراب، ومن التّعريف والتّنكير، ولا يكون أخصّ منه»[1]، فالصّفة النّحوية تحمل على عاتقها تخصيص الموصوف أو التّوضيح أو المدح أو الذّم أو التأكيد أو الترحم، أمّا مفهوم الصفة عند الأصوليين فنجليه من خلال تعريف الشّوكاني له بقوله: «تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية»[2]؛ يلتقي مفهوم الصفة عند النّحويين والأصوليين في كونها مخصصة، لكن مفهوم الصفة عند الأصوليين عام مقارنة بالنّحويين فكلّ تقييد قيّد لفظ عامٌ ليس بشرط ولا غاية فهو عندهم صفة.

ومثّل التّلمساني لمفهوم الصّفة بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «مَنْ بَاع نَخْلًا قد أُبّرت فثمْرُهَا للبائعِ إلّا أنْ يشترطَ المُبتاعُ»[3]، فالحديث النّبوي الشريف قيّد ملكية التّمر للبائع بصفة؛ وهي التّأبير فهذا التّقييد بالصّفة يحيل إلى دلالة مخالفة وهي «أنّ النّخل إن لم تؤبر فثمرها للمشتري»[4]، ومثاله أيضًا قوله الرّسول صلّى الله عليه وسلم: « الثّيّبُ أحقُّ بنفسها من وليِّها»[5]، الحديث يدلّ بمنطوقه على أحقية المرأة الثّيّب في أخذ قرار الزواج بنفسها، وقيّد الحكم بصفة؛ وهي كون المرأة ثيّبًا لا بكرًا، و عليه يفهم من التّقييد بهذه الصفة مفهومًا مخالفًا وهو: «أنّ غير الثّيب لا تكون أحق بنفسها، فيكون وليها أحق منها وإذا كان كذلك فله إجبارها»[6]؛ لتخلف القيد الذي قيّد به النّص المنطوق.

1-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الصفة:

رغم أنّ الأصوليين القائلين بمفهوم الصفة بيّنواْ التّقييد الّذي انطلقواْ منه لاستنباط الحكم المخالف من النّص، إلّا أنّ بعض الأصوليين أنكر حجيته؛ ولا يعتبره طريقًا من طرق الدّلالة على الحكم، بينما تحفظ في الأخذ به مجموعه أخرى من الأصوليين؛ ومن خلال هذا فالآراء في حجيته تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

---

[1] متن شذور الذهب، جمال الدين محمد بن يوسف بن هشام الأنصاري الشهير بالنّحوي، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، ص30.

[2] إرشاد الفحول، الشّوكاني، 61/2.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها تمر، رقم الحديث1543، ص1172.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص562.

[5] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النّكاح ، باب استئذان الثّيب في النّكاح بالنطق والبكر بالسّكوت، رقم الحديث 1421، ص1037 .

[6] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص562.

أ- يرى فريق من الأصوليين أنّ مفهوم الصفة حجة، فهو إذن طريق من طرق الدّلالة على الحكم، فتقييد الحكم بصفة ما تحيل إلى نفي الحكم عمّا عدا المتصف بهذه الصفة؛ وهذا مذهب الشّافعي، وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة من المتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل اللّغة[1]، واحتجوا بما يلي:[2]

- سرعة تبادره إلى الفهم، كما أنّ من سمع قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»[3]، فهم أنّ مطل غير الغني ليس بظلم، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة والشّافعي وهما من أئمة اللّغة.

- إنّ تخصيص الحكم بالصّفة يستدعي فائدة، صونًا للكلام عن اللّغو، وتلك الفائدة ليست إلّا نفي الحكم عما عَدَاه؛ لأنّ غيرها منتفٍ بالأصل فتثبت تلك الصّفة، مما يعني إثبات نقيض الحكم للمسكوت.

- إنّ تعليق الحكم بالصّفة يشعر بعليّة الوصف للحكم، فيقتضي ذلك انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانتفاء المعلول بانتفاء علته.

ب- ذهب القائلون بهذا الرّأي إلى أنّ مفهوم الصّفة ليس بحجة، وعليه لا يُعتبر طريق من طرق الدّلالة لاستنباط الأحكام الشّرعية؛ وهذا مذهب الحنفية وبعض المالكية والغزالي والآمدي من الشّافعية والأخفش وابن فارس وابن جني[4]، وحجتهم فيما ذهبوا إليه:

إنّ تقييد الحكم بصفة معينة لا يدلّ حتمًا على نفي الحكم عما عدا المتصف بتلك الصّفة، وإن حصل ذلك وانتفى الحكم عند غيابها فمرده دليل آخر[5].

---

[1] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح 690/1.

[2] ينظر :الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي وابنه، 373/1، 374. وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط2، 1420ه-2000م، ص337، 338.

[3] أخرجه النّسائي في سننه الكبرى، كتاب البيوع، باب الحوالة، رقم الحديث 6244، كتاب السّنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، قدّم له عبد الله بن عبد المحسين التركي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، حققه وخرّج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1421ه-2001م، 90/6.

[4] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 690/1، وأثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص338، والبحث الدلالي عند الأصوليين ، إدريس بن خويا ،ص137.

[5] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 690/1.

ج- توسّط إمام الحرمين بين الرأي الأول والثّاني، فرأى أنّ مفهوم الصّفة حجة إذا كان الوصف مناسبًا للحكم، أمّا إذا كان الوصف غير مناسب للحكم فلا يُعتبر حجة.[1]

ومثال الوصف المناسب قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «في سَائِمةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ»[2]، فالحديث قيّد حكم الزّكاة بوصف الغنم بالسّائمة، وهذا التّقييد مشعر بمناسبته للزكاة، فالغنم في حالة سومها، وهو الرّعي في الكلأ المباح لا تترتب على صاحبها أيّ نفقات، بخلاف الغنم المعلوفة، والّتي تقتضي النّفقة، فينتفي الحكم لانتفاء الوصف الملائم لوجوب الزكاة[3].

ومثال الوصف غير المناسب "في الغنم البيضاء زكاة"[4]، فقيّد الحكم بوصف الغنم بالبيضاء، وهذا الوصف غير مناسب لإيجاب الزكاة؛ لأنّه لا علاقة بينه وبين الحكم المترتب عليه، «فلا يدل هذا التقييد على انتفاء الحكم عما تخلف عنه القيد»[5]، وفي هذه الحالة لا يعد مفهوم المخالفة طريقًا من طرق الدّلالة على الحكم.

2- مفهوم الشّرط:

يقوم مفهوم الشّرط عند الأصوليين على احتواء البنية اللّغوية على أدوات الشّرط، لذا فالشّرط عند الأصوليين هو نفسه الشّرط عند اللّغويين.

فالشّرط عند أهل اللّغة هو «ما دخل عليه أحد الحرفين إن وإذا أو ما يقوم مقامهما، مما يدلّ على سببية الأول ومسببية الثّاني»[6].

---

[1] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، مرجع سابق، 691/1، وأثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص338.

[2] أخرجه النسائي، في السنن الكبرى بالصيغة التّالية: « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين »،كتاب الزّكاة، زكاة الغنم ،رقم الحديث 2248، 19/3.

[3] ينظر : تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 691/1، وأثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص338، البحث الدّلالي عند الأصوليين، إدريس بن خويا، ص137.

[4] تفسير النّصوص، محمد أديب صالح، 691/1

[5] المرجع نفسه، 691/1.

[6] إرشاد الفحول، الشّوكاني، 63/2.

أمّا عند الأصوليين فهو «دلالة اللّفظ المعلّق فيه الحكم على شرط، في انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط»[1]؛ أي بوجود الشّرط يثبت الحكم وعندما ينتفي الشّرط المعلّق عليه ينتفي الحكم.

ومثّل التّلمساني لمفهوم الشّرط بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنكِحَ اْلْمُحْصَنَٰتِ اْلْمُومِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ اْلْمُومِنَٰتِ﴾[2]، تدلّ الآية الكريمة بمنطوقها على إباحة زواج الحر من الأمة وذلك مقيد بعدم الطول[3]، وبما أنّ هذا الحكم معلق على شرط فيحيل إلى مفهوم مخالف عند انتفاء الشّرط؛ أي أنّ «من استطاع الطّول فليس له نكاح الفتيات»[4]؛ لتخلف الشّرط المقيد به الحكم.

2-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الشّرط:

اختلف الأصوليون في الأخذ بمفهوم الشرط فمنهم من رأى حجيته ومنهم من نفاها وإليك تفصيل هذا:

أ- رأى بعض الأصوليين أنّ مفهوم الشّرط حجة، وهذا الرّأي ذهب إليه الجمهور، وهم القائلون بمفهوم الصفة، وسلك المسلك ذاته بعض من أنكر مفهوم الصّفة؛ كأبي الحسن الكرخي؛ لأنّه رأى أنّ مفهوم الشرط أقوى من الصّفة، ومن ثمّ اعتبروه طريقًا من طرق الدّلالة على الحكم، أي أنّ وجود الشّرط يثبت الحكم للمنطوق وينفيه عن المسكوت بتخلف الشّرط[5] وحجتهم في ذلك:

- إنّ الأخذ به معلوم من لغة العرب وأساليبهم، وقد فهم الصحابة والّتابعون رضي الله عنهم ذلك من النّصوص إبّان نزولها.[6]

---

[1] أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزّحيلي، 363/1.
[2] سورة النساء: الآية 25.
[3] ينظر: أحكام القرآن الصغرى، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المالكي، ص128.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص563.
[5] ينظر: أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص340
[6] ينظر: المرجع نفسه، ص340.

ب- ذهب أصحاب هذا الرّأي إلى نفي حجية مفهوم الشّرط، وبه قال أكثر الحنفية والبّاقلاني والغزالي والآمدي من الشّافعية[1]، ولم يعتبروه طريقًا من طرق الدّلالة التي يستنبط بها الحكم الشرعي، ورأى هؤلاء أنّ التّعليق بالشّرط لا يدلّ على ثبوت نقيض الحكم عند انعدام الشّرط؛ إذن لا مفهوم للشّرط من هذا المنطلق؛ لأنّ الحكم مستفاد من البراءة الأصلية أو العدم الأصلي، فما لم يتعرض له النّص مسكوت عنه، فيرجّح في حكمه إلى دليل آخر[2]، واستدل أصحاب هذا الرّأي ببعض النّصوص التّشريعية ومنه قوله تعالى: ﴿وَلا تُكْرِهُواْ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ انَ اَرَدْنَ تَحَصُّناً ﴾[3]، وهذا النّص كما رأينا مما خرج مخرج الغالب، وعليه فالأصوليون القائلون بمفهوم الشّرط سدوا هذا المنفذ، فاعتبرواْ هذا النّص لا مفهوم له.

3- مفهوم الغاية:

يتّكئ مفهوم الغاية كمفهوم الشّرط على حروف تفيد الغاية، فمفهوم الغاية هو دلالة اللّفظ الّذي قيد فيه الحكم بغاية نقيض ذلك الحكم لما بعد الغاية[4]، ويستعمل للغاية حرفان رئيسيان وهما إلى وحتّى.[5]

ومثّل التّلمساني لمفهوم الغاية بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً اِلاَّ عَابِرِے سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ﴾[6]، فالآية تدلّ على النّهي من آداء الصلاة والمسلم في حالة السّكر، وكذلك إن كان جنبًا حتّى يغتسل؛ فالحكم ممدود بغاية وهي

---

[1] ينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص340.

[2] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح،1 /710، وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص340.

[3] سورة النور: الآية33.

[4] ينظر: التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج الحلبي، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ط1، 1419ه-1999م، 152/1.

[5] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص264.

[6] سورة النساء: الآية 43.

الاغتسال، فلا يرتفع ذلك الحكم إلّا بوجود الغسل[1]، وعليه فالمفهوم المخالف لهذا الآية «إذا اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصّلاة»[2]؛ لتحقق الغاية الّتي من أجلها منع المؤمن من الاقتراب من الصلاة.

3-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الغاية:

للأصوليين في مفهوم الغاية رأيان:

أ- ذهب الجمهور وهم من قال بمفهوم الشرط، وكذلك من لم يقل بمفهوم الشرط؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين إلى القول بمفهوم الغاية، وهو عندهم أقوى من مفهوم الشّرط؛ لأنّ الحروف التي ينبني عليها مفهوم الغاية أجمع الأصوليون على تسميتها حروف الغاية، وغاية الشيء نهايته وآخره[3]، فلو ثبت الحكم بعدها لم يفد تسميتها غاية[4]، وكان استدلال هؤلاء بما يلي[5]:

- إذا قال القائل: صوموا إلى أن تغيب الشمس، ومعناه أنّ آخر وجوب الصّوم هو غياب الشّمس، فلو قدّرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخرًا وهو خلاف المنطوق.

- إنّ هذا أمر معروف من توقيف اللّغة، فمن المجافاة لطبيعة الخطاب فيها إنكار القول بهذا المفهوم.

ب- ذهبت الحنفية وبعض الفقهاء إلى نفي حجيّة مفهوم الغاية[6]، وحجتهم في ذلك أنّ الكلام في الآخِر نفسه لا فيما بعد الآخر ففي قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

---

[1] ينظر: أحكام القرآن الصغرى، ابن العربي، ص143،144.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص563.

[3] ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشّروق الدّولية، ط4، 1425هـ-2004م، مادة(الغاية)، ص669.

[4] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص264، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص343، شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 507/3.

[5] ينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص343.

[6] ينظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1427ه-2006م، ص144.

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾[1]، فالمرافق هنا آخر وليس النّزاع في دخول ما بعد المرافق[2].

ويرجّح ما عليه معظم الأصوليين، فهو إذن حجة وطريق من طرق الدّلالة على المعنى المخالف، وقد نقّص الشّوكاني من قيمة الأدلة التي استدل به المانعون لمفهوم الغاية، وبيّن أنّ نفيهم لحجيته ما هو إلّا ذريعةً ليسدوا باب الاحتجاج بكلّ أنواع المفهوم يقول: «ولم يتمسكوا بشيء يصلح التّمسك به قط، بل صمموا على منعه طردًا لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء»[3]، يتمسك به لإدحاض حجيته.

4- مفهوم العدد:

يعدُّ مفهوم العدد أيضًا أحد الآليات التي يدرك بواسطتها المفهوم المخالف، ومفهوم العدد هو «دلالة اللفظ الّذي قيّد الحكم فيه بعدد نقيض ذلك العدد، أي أنّ تعليق الحكم بعدد مخصوص يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدًا كان أو ناقصًا»[4].

ومثّل التّلمساني لمفهوم العدد بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «إِذَا بَلَغَ الماءُ قُلَّتين لَمْ يَحْمِلْ الخَبَثَ»[5] فالحديث قيّد حكم عدم حمل الخبث بالنسبة للماء الّذي تخللته نجاسه بلوغه عدد معين؛ وهو قلتان، ويحيل هذا العدد إلى مفهوم المخالفة وهو: «أنّ ما دون القلتين يحمل الخبث»[6]؛ لأنّ دون القلتين أقلّ من القلتين الّتي عُلق عليها الحكم فانتفى بذلك، وثبت له الحكم المخالف.

4-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم العدد:

مفهوم العدد كغيره من المفاهيم رَحّب بحجيته البعض ونفاه آخرون.

---

[1] سورة المائدة: الآية 06.

[2] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 725/1.

[3] إرشاد الفحول، الشّوكاني، 65/2.

[4] معجم أصول الفقه، خالد رمضان حسن، الرّوضة للنشر والتوزيع، ط1، 1998،ص286.

[5] أخرجه الشافعي في مسنده بالصيغة التالية : «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسًا» ،كتاب الطهار، باب في القلتين، رقم الحديث 05، 147/1.

[6] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص565.

أ- ذهب الجمهور إلى الأخذ به، وهو منقول عن مالك والشّافعي وأحمد بن حنبل وداوود الظاهري[1]، وحجتهم في ذلك:

- إنّ العمل به معلوم من لغة العرب، فمن أمر بأمر وقيّده بعدد مخصوص، فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص منه، كان إنكار الأمر مقبولًا عند كلّ من يعرف لغة العرب، فإن ادّعى أنّه فعل ما أُمر به، كانت دعواه مردودة عند كلّ من يعرف لغة العرب[2].

- رأى ابن الرّفعة أنّ القول به أصح لئلا يَعْرَى التّحديد به عن فائدة[3]؛ أي أنّ تعليق الحكم عليه تنجم عنه فائدة في الكلام، وبذلك يحيل المنطوق إلى معنى مسكوت عنه مخالف له في الحكم، فإذا لم يؤخذ منه مفهوم المخالفة عدّ التقييد بالعدد في المنطوق لا فائدة منه.

ب- ذهب الحنفية والمعتزلة والأشعرية إلى نفي حجية مفهوم العدد[4]، وحجتهم في ذلك:

- إنّ إثبات نقيض الحكم للمسكوت سواءً بالزّيادة أو النّقصان عن العدد ليست مفهومة منه «إنّما من قبيل التّقدير بالعدد نفسه، فإذا كانت كفارة الظّهار مثلًا صيام ستين يومًا متتابعًا، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا، فإنّه لا يمكن أن يكون آتيا بالكفارة من ينقص، وما يزيده لا يكون منها، والزّيادة تجوز لا على أنّها كفارة، بل على أنّها صدقة أو صوم تطوع، وأمّا العقوبة فالزّيادة ظلم، والنقص إهمال لبعض الحد الذي حَدّه الله تعالى، وجعله حقًا له سبحانه، فالزّيادة إذا اعتداء على حق العبد والنّقص اعتداء على حق الله، وكلاهما لا يجوز، وهذا لا يعد أخذًا بمفهوم المخالفة»[5].

---

[1] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 729/1.

[2] ينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص345.

[3] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 508/3.

[4] ينظر: المصدر نفسه، 508/3.

[5] أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص145.

5- مفهوم الزّمان:

إنّ تعليق الحكم بزمان معين يفهم منه نفي الحكم عما عدا ذلك الزّمن، ومن ثمّ إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه.

ومثال مفهوم الزّمان قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[1]، لما قيّد الحج بأشهر معلومة «يفهم منه أنّه لا حج في غيره»[2]، ويمثّل التّلمساني لمفهوم الزّمان بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «صَلَاةُ اللّيلِ مَثْنَى مَثْنَى»[3]، فهذا الحديث قيّد حكم أداء الصلاة مثنى مثنى بزمن وهو اللّيل ويفهم منه «أنّ صلاة النهار لا تتقدر مثنى مثنى»[4]، وهذا الفهم نسبه التّلمساني لأهل الظاهر، ورأى أنّهم استدلوا به على أنّ النّوافل بالنّهار لا تتقدر بعدد معين[5]، وينفي التّلمساني حجية هذا الحديث لإدراك المفهوم المخالف فيقول: «وإنما نحن لم نقل بهذا المفهوم لأنه خرج عن سؤال»[6].سائل وعليه لا يدرك منه مفهوم المخالفة.

6- مفهوم المكان:

فإذا قيّد الحكم بمكان معين دلّ على ثبوت نقيض ذلك فيما عدا ذلك المكان ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[7]، يفهم من هذه الآية أنّه لا اعتكاف في غير المسجد[8].

---

[1] سورة البقرة: الآية 197.

[2] مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص373.

[3] أخرجه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة اللّيل، رقم الحديث 1500، مسند الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، ص914.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص565.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص565.

[6] المصدر نفسه، ص565.

[7] سورة البقرة: الآية187.

[8] ينظر: مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص373.

ويمثّل له التّلمساني بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَـٰجِدِ ﴾[1]، لما قيدت المباشرة بمكان وهو المسجد «فإنّ مفهومه فإن كنتم في غير المساجد فباشروهن»[2]، ونسب هذا الحكم المتوصّل إليه عن طريق مفهوم المخالفة إلى الظاهرية[3]، أمّا التّلمساني فيرى أنّ هذه الآية لا مفهوم لها لأنّها خرجت مخرج الغالب يقول: «وإنّما لم نقل به نحن؛ لأنّه خرج مخرج الغالب، إذ غالب أحوال المعتكف أن يكون في المسجد، وقد قدّمنا أنّه لا يعمل بما خرج مخرج الغالب من المفهومات»[4]، لذا لا يستقى منه مفهوم المخالفة.

7- مفهوم اللّقب:

يعرّف مفهوم اللّقب بأنّه: «دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره»[5]، واللّقب عند الأصوليين هو كل اسم جامد، سواءً كان اسم جنس، أو اسم جمع أو اسم عين، لقبًا كان أو كنية أو اسمًا[6].

ومثّل التّلمساني لمفهوم اللّقب بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «جُعلتْ لنْا الأرضُ كلُّها مسجدًا وجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا»[7]، علّق حكم الطّهور على اسم جامد؛ وهو التراب، فيفهم منه مفهوم مخالف وهو «أن غير التراب لا يكون طهورًا»[8].

---

[1] سورة البقرة: الآية187.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص565.

[3] احتج ابن حزم بهذه الآية على حرمة المباشرة بين الصنفين حال الاعتكاف، والخطاب موجه للجميع، فظاهر كلامه أنّه لا يبيح المباشرة في غير المساجد، ينظر: المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1425ه-2003م، 421/3.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص565.

[5] أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص347.

[6] ينظر: مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص373.

[7] أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، باب التيمم بالصعيد الطيب، السّنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 326/1.

[8] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص567.

7-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم اللّقب:

أ- اعترض الجمهور على حجية مفهوم اللّقب لأنّه لا يوجد قيد يثبت الحكم في وجوده وينتفى بنفيه[1]؛ فلو قيل مثلًا جاء زيد لم يفهم منه عدم مجيء عمرو، بل ربما كان اعتباره كفرًا فلو قيل محمّد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يفهم من مفهوم لقبه أنّ غيره لم يكن رسول الله[2].

ب- رأى الدّقاق وبعض الحنابلة أنّ مفهوم اللقب حجة[3]، ومن ثمّ فتعليق الحكم على اللّقب يثبت نقيض ذلك الحكم للمسكوت عنه؛ أي ما عدا ذلك اللّقب وحجتهم في ذلك:

- إنّ الاسم وضع لتمييز المسمى عن غيره، شأنه في ذلك شأن الصّفة التي وضعت للتّمييز بين الموصوف وغيره، فإذا قيل: ادفع هذا إلى زيد أو إلى عمرو واشتر لي شاةً أو جملًا، وما أشبه ذلك، لم يجز العدول عنه، وكانت التّسمية للتمييز والمخالفة بينه وبين ما عداه، مثله مثل الصّفة، ثمّ لو علق الحكم على صفة دلّ أنّ ما عداها بخلافه، كذلك إذا عُلّق بالاسم[4].

- إنّ هذا المفهوم مستقى من لغة العرب؛ والدّليل أنّ أبا عبيدة ذكره في كتب اللّغة[5].

5-2-2-2 حجية مفهوم المخالفة:

عدّ بعض الأصوليين مفهوم المخالفة حجة وطريقًا لاستنباط الأحكام الشّرعية، بينما نفي آخرون حجيته، وعليه انقسم الأصوليون إلى الأخذ بمفهوم المخالفة إلى فريقين:

---

[1] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 735/1 وأثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السّلام طويلة، ص348.
[2] ينظر: مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص373.
[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني ، ص567.
[4] ينظر: العدة في أصول الفقه، أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، ص475.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص464.

أ- ذهب الجمهور ومنهم مالك والشّافعي وأكثر أصحابهما ومعظم الحنابلة إلى الأخذ بمفهوم المخالفة، واعتباره طريقًا من طرق الدّلالة على الحكم[1]؛ كالمنطوق ورأوا أنّ مفاهيم المخالفة كلّها حجة إلّا مفهوم اللّقب[2]، ولذلك قال التّلمساني: «لكن مفهوم اللّقب لم يقل به أحد من العلماء إلّا الدّقاق، وبعض الحنابلة»[3]، واحتج القائلون بهذا الرأي بحجج كثيرة منها:

- فهم الرّسول صلّى الله عليه وسلم لِما روي عن قتادة أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزل قوله تعالى: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[4]، فعلم الرّسول أنّ التقيد بالعدد يحيل إلى مفهوم مخالف؛ أي أنّ ما زاد على السّبعين يكون له حكم مخالف للمنطوق[5].

- فهم الصّحابة رضوان اللّه عليهم لمفهوم المخالفة من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ ٱلذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[6]، ففهم يعلى بن أمية من هذه الآية أنّ التّقييد بالشّرط يحيل إلى المفهوم المخالف؛ أي أنّ قصر الصّلاة مقيّد بحاله الخوف لذا قال لعمر: فقد أمن الناس! فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألتُ رسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّهُ بها عليكم فَاقْبلواْ صَدَقَتَهُ»[7]، فيحيل هذا الحديث النّبوي الشّريف إلى أنّ فهم يعلى وعمر كان صحيحًا؛ لأن الرّسول لم ينكر عليهما المفهوم المخالف[8]، الّذي أدركاه من الآية الكريمة، لذا كانت إجابته بأنّ القصر في حالة الأمن صدقة.

---

[1] ينظر: أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص331.

[2] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزّحيلي، ص367.

[3] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ض567.

[4] سورة التوبة: الآية 80.

[5] ينظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن، ص181.

[6] سورة النساء: الآية 101.

[7] رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم الحديث 676، ص478،

[8] ينظر:أصول الفقه الإسلامي، الزّحيلي، ص370.

– إنّ القيود الواردة في النّصوص الشرعية من وصف أو شرط أو غاية ...الخ لا يمكن أن يقيّد بها الحكم عبثًا، ولابد أن تكون وراء ذلك فائدة، فإذا بحثنا عن فائدتها لم نجد لها فائدة إلّا تخصيص الحكم في المذكور ونفيه عما عداه، فوجب إذن أن يحمل ذلك وإلّا كان ذكر القيد عبثًا، ولا عبث من الشّارع الحكيم.[1]

ب– ذهب الحنفية وبعض الحنابلة وابن سريج من الشّافعية واختاره الغزالي والقرافي أنّ مفهوم المخالفة لا يصلح للاحتجاج به في كلام الشّارع، ولا يُعَوّل عليه في استنباط الأحكام الشّرعية[2]، واستدلوا بحجج منها:

ـ إنّه ليس مطرداً في الأساليب العربية أنّ تقييد الحكم بوصف أو شرط أو تحديده بغاية أو عدد، يدلّ على إثبات الحكم حيث يوجد القيد وعلى نفيه حيث ينتفي، وكثيرًا ما ترِدُ العبارة مقيّدة ويتردد السامع في حكم ما انتفى فيه القيد، ويسأل المتكلم عنه ولا يُستنكر عليه السؤال[3].

– إنّ مفهوم المخالفة قد يظهر في بعض النّصوص الشّرعية، فلو كان مفهومًا من المنطوق لما احتيج إلى بيانه؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[4]؛ أي أنّ مفهوم المخالفة في هذه الآية ظاهر غير مسكوت عنه «في قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ عطفًا على قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾»[5]؛ أي أنّ حرمة بنت الزوجة المدخول بها يحيل إلى جواز بنت الزّوجة غير المدخول بها عن طريق مفهوم المخالفة، إذن لو كان المنطوق يستنبط منه المفهوم المخالف لما احتاج الشّارع الحكيم في الآية الكريمة إلى إظهاره.

---

[1] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، الزّحيلي، مرجع سابق، ص370.

[2] ينظر: أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص328.

[3] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، شاكر بك الحنبلي، اعتنى به رفعت ناصر السّحاب، المكتبة المكية، ط1، 1423هـ-2002م، ص226.

[4] سورة النساء: الآية23.

[5] الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، علي حسن طويل، ص145.

- إنّ بعض النّصوص واردة بما يدلّ على فساد الأخذ بمفهوم المخالفة ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ إِثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾[1]، فلو جاز الاستدلال بمفهوم المخالفة لاعتبر ظلم النّفس في غير الأشهر الحرم جائزًا، مع أنّ الظّلم حرام ومنهي عنه في جميع الأوقات والأزمنة والأمكنة[2].

بعدما رصدنا بعض أدلة الفريقين فنحن نميل إلى الفريق الأول، لأنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم فهم مفهوم المخالفة من الآية القرآنية، وكذلك الصّحابة وغيرهم، وللأدلة الأخرى الّتي أوردها الزّحيلي وهي:

- طبيعة اللّغة التي نزل بها القرآن، ونفي العبث عن عبارات الشّارع يضعّف ما استدل به الحنفية، ولأنّ مقاصد الشرع وإن كان لا يمكن الإحاطة بها، إلّا أنّ المجتهد إذا بحث عن فائدة القيد الوارد في النّص، لم يجد له فائدة إلّا تخصيص الحكم بما وجد فيه القيد، ونفيه عما لا يوجد فيه، فإنّه يغلب على الظّن أن هذا القيد لهذه الفائدة، وعليه فغلبة الظن كافية في وجوب العمل بهذا النّوع من الدّلالة.

- إنّ جمهور الأصوليين اشترطوا للعمل بمفهوم المخالفة شروطًا تضعّف احتمالات التّشكيك الّتي وجهها الحنفية، وأرادوا بها تعميم العمل إذا كان حجة[3]؛ ليسدوا باب الاحتجاج به بيد أنّ الأصوليين حاولوا غلق هذه المنافذ باشتراطهم لهذه الشروط.

---

[1] سورة التوبة: الآية36.

[2] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، شاكر بك الحنبلي، ص226.

[3] ينظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ص371.

الفصل الثاني: الوضوح والغموض الدّلالي عند الشريف التلمساني.

1- الوضوح الدّلالي عند الشريف التلمساني.

1-1 مجال الوضوح.

1-2 أسباب الوضوح الدّلالي.

2- الغموض الدّلالي عند الشريف التلمساني.

2-1 الغموض الدّلالي.

2-2 مجال الغموض.

2-3 أسباب الغموض الدّلالي عند الشّريف التّلمساني.

3- القرائن عند الشريف التلمساني.

3-1 القرائن عند الأصوليين.

3-1-1 تعريف القرينة.

3-1-2 أقسام القرائن عند الشريف التلمساني.

شغلت ظاهرة الوضوح والغموض الدّلالي ذهن الأصوليين أكثر من غيرهم؛ لارتباطها بالحكم الشّرعي، وما يتصل به من تحريم وتحليل خاصة أنّ القرآن الكريم نفسه قد بيّن أنّه يحوي بين طياته آيات محكمات وأُخر متشابهات، واستطاع الأصوليون بمنهج لغوي أن يرصدوا مظاهر الوضوح والغموض الدّلالي في البنية اللّغوية فاق صنيع القدماء وكثيرًا من المحدثين[1].

وقد تميّز البحث الأصولي بالدّقة في هذا المجال، فأدركوا أنّ الألفاظ متفاوتة في الوضوح والخفاء، فمنها الواضح المكشوف الدّلالة ومنها ما هو أقل درجةً في الوضوح، ومنها الألفاظ الغامضة المبهمة ومنها الأشد خفاءً وإبهامًا.

1- الوضوح الدّلالي عند الشّريف التّلمساني:

بما إنّ الإنسان لا يستطيع تلبية كلّ ما يحتاج إليه بمفرده، فتبقى حاجته ماسة لأفراد المجتمع، هذا الوضع يلح عليه الاستناد إلى قناة يبثّ من خلالها كلّ فرد حاجاته، من بينها الإشارة واللّغة، هذه الأخيرة أكثر استعمالًا من غيرها؛ لما تتميز به من يسر أثناء عملية التّواصل يقول الشوكاني: «اعلم أنّه لما كان الفرد الواحد من هذا النّوع الإنساني لا يستقل وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، لم يكن بد في جمع ليعين بعضهم بعضًا فيما يحتاج إليه، وحينئذٍ يحتاج كلّ واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات، وذلك التّعريف لا يكون إلّا بطريقة من أصوات مقطعة، أو حركات مخصصة أو نحو ذلك، فجعلوا الأصوات المقطعة هي الطريق إلى التّعريف؛ لأنّ الأصوات أسهل من غيرها وأقل مؤنة»[2]، لتحقيق الوظيفة التّواصلية للّغة.

ولكي تحقق اللّغة هذه الوظيفة وجب اتّسامها بالوضوح الدلالي؛ ليتمكن السّامع من معرفة ما يصبو إليه المتكلم، ويؤدي إلى نجاح العملية التّواصلية.

ولقد احتفى الأصوليون بالخطاب الواضح الدّلالة؛ لأنّه يضمن لهم صحة الحكم المتوصّل إليه، أمّا النّقاد فقد نبذوا الأدب المكشوف الدّلالة؛ لأنّه يحط من قيمته فقد قال قائلهم: «الشّعر لا يخرج عن الفنون الجميلة فهو كلما كان أكثر وضوحًا، كان أقل قيمة وأدنى درجة؛ لأنّه لا ينطق حينئذٍ إلّا بظاهر من القول وضحل من

[1] ينظر: العربية والغموض، دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2013، ص17.
[2] إرشاد الفحول، الشّوكاني، 90/1.

التّفكير»[1]، فيقرب من الكلام العادي الّذي يسعى فقط إلى تحقيق التّواصل، فالشّعر الّذي لا يؤدي إلى إعمال الفكر، فإنّه لا يثير اهتمام القارئ ولا يجد مقبولية عنده.

وقد تكون البّنية اللّغوية واضحة، إلّا أنّ المتكلم يتعمّد إخفاء الدّلالة عن المتلقي، فيوردها في سيّاق يُؤمّن له ذلك، ونمثل لهذا بمزاح النّبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي حينما قال له: «مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي هَذا العبدُ فقال زاهر: تجدني يارسول الله كاسدًا، قال: لَكنَّك عندَ الله لستَ بكاسدٍ، أو قال: أنتَ عندَ الله غالٍ»[2]، فالرّسول صلّى الله عليه وآله وسلم غطى دلالة بنيته اللّغوية، مستغلًا الازدواج الدلالي لكلمة "عبد" والّتي لها معنى قريب وآخر بعيد؛ إذ تعني العبد المملوك وهذا غير مقصود،كما تعني عبد الله وهو المقصود واستغل الرّسول السيّاق الّذي وردت فيه فسبقت بالفعل يشتري، فوقع وهم المخاطَب على المعنى القريب، فاختلف بذلك قصد المتكلم عن المعنى المفهوم لدى السّامع، ما يعني أنّ البّنية اللّغوية غامضة بالنسبة إليه، أمّا إذا تطابق قصد المتكلم مع المعنى المفهوم عند السّامع فهذا يعني أنّ البّنية اتّضحت دلالتها.

1-1 مجال الوضوح:

اختلف الأصوليون في تقسيم واضح الدّلالة إلى فريقين، فالأحناف قسموه إلى أربعة أقسام وهي: المحكم والمفسر والنّص والظاهر، بينما قسم المتكلمون الواضح إلى قسمين وهما: النّص والظاهر[3]، وسنكتفي بالقسمة الثّنائية للواضح لاقتصار التلمساني عليها.

توصّل الأصوليون وبنظرهم الثّاقب إلى أنّ النّصوص تتفاوت في درجة وضوحها؛ فمنها الواضح المكشوف الدّلالة، ومنها ما يتخلّله الاحتمال، ومن هذا المنطلق قسّم المتكلمون واضح الدّلالة إلى قسمين: نص وظاهر وكلاهما تتحقق دلالته في محل النطق.

[1] في التراث والشّعر واللّغة، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ص87.

[2] أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، باب المزاح والضحك، رقم الحديث 5790، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1412ه-1991م، 107/13.

[3] ينظر: تفسير النصوص، محمد أديب صالح 140/1.

1-1-1 النّص:

يعتلي النّص عند المتكلمين سنام الوضوح والبيان الدّلالي؛ فدلالته مكشوفة واضحة، وعليه فهي قطعية إذن «النّص ما دَلَّ دلالة قطعية»[1]؛ وهذا راجع إلى أنّ اللّفظ يستقل بمعناه ولا يشاركه مدلول آخر «فالنّص ما عري لفظه عن الشّركة، وخلص معناه عن الشّبهة»[2]، وهذا ما جعله غير قابل للتّأويل[3].

يقرّ الغزالي في المستصفى أنّ النّص في عرف الأصوليين يطلق على معانٍ ثلاثة وهي[4]:

الأول: ما أطلقه الشّافعي –رحمه الله– فقد كان يسمى الظّاهر نصًا؛ وهذا راجع إلى التّعالق الموجود بينهما في المعنى اللّغوي؛ فالنّص في اللّغة بمعنى الظّهور، فهو في هذه الحالة يعرّف تعريف الظّاهر، إذ هو اللّفظ الّذي يغلب على الظن فهم معنى المراد منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني: هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا لا عن قرب ولا عن بعد؛ كالعدد خمسة فإنّه نص في معناه لا يحتمل غيره، وحدّه اللّفظ الذي يُفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص.

الثالث: التعبير بالنّص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أمّا الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج عن كونه نصًا، فكأنّ شرط النّص بالوضع الثّاني ألّا يتطرق إليه احتمال أصلًا، وبالوضع الثّالث ألّا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل.

وعليه فإنّ النّص على حد رأي الغزالي يطلق على المعاني الثّلاثة، لكن الإطلاق الثّاني أوجه وأشهر للمفارقة الموجودة بين النّص والظّاهر.

أمّا التّلمساني فانطلق في تعريفه للنّص من جهة انفراد اللّفظ بدلالته من جهة الوضع، فالمفردة الّتي تعتبر نصًا لا تتنازعها دلالتين، بل لها معنى واحدًا، وهذا ما جعلها نصًا فيقول بذلك: « فإن لم يتحمل بالوضع إلّا

[1] شرح العضد، الإيجي، ص250.
[2] البحر المحيط، الزّركشي، 464/1.
[3] ينظر: المستصفي، الغزالي، 38/2
[4] ينظر: المصدر نفسه، 38/2.

معنىً واحدًا فهو النّص»[1]، وسبب وضوح دلالته منبعثًا عن الوضع؛ فواضعو اللّغة ومتداولوها تواطئوا على معنى محدد وواحدٍ للدّال، وبالتّالي أينما ورد هذا اللّفظ فدلالته محددة سلفًا لا تلتبس على متلقي الخطاب.

ويرى التّلمساني أنّ النّص أيضًا يمكن أن يحدد بمصاحبة السّياق والقرائن؛ وذلك وارد أثناء احتمال الكلام لدلالتين والسّياق والقرائن يحملان على عاتقهما تحديد دلالة واحدة ودقيقة لا احتمال فيها؛ يقول: «اعلم أنّه قد يتعين المعنى، ويكون اللّفظ نصًا فيه بالقرائن والسّياق لا من جهة الوضع»[2]، وبذلك فالنّص حسب التّلمساني نوعان: نص بالوضع، ونص بالسّياق والقرائن.

وهذا التّقسيم الذي سار عليه التّلمساني نجده أيضًا عند السّجلماسي يقول: «وذلك أنّ اللّفظ الدّال إمّا أن يتّحد مدلوله، وإمّا أن يتعدد، فإن اتّحد مدلوله فهو النّص، وفي قسمه يدخل نوع البّيان المتقدّم، وليس لقائل أن يقول: قد قررتم في نوع البيان أن يكون صريحًا وغيره من كناية أو تضمين وغير ذلك من المجازات، وهو يناقض النّصوصية، فإنّا نقول النّص ضربان نص بالوضع ونص بالقرينة، وإذا ورد – بيانًا- جزئي مجازٍ وقطع الدّليل على المراد به فهو نص بالقرينة، فلا تناقض على هذا التّنزيل بين المجازية والنّصوصية وإن كان قد يتوهم ذلك»[3]، ومفاد كلام السّجلماسي:

– إنّ النّص بالوضع هو اللّفظ الذي يقطع المراد منه، فدلالته ظاهرة لأنّ الدّال وضع لمدلول واحد بعينه.

– أمّا النّص بالقرينة فيحتمل اللّفظ غيره، لكن وُجد دليلٌ قطع المراد منه.

– لا تناقض بين النّوعين؛ لأنّ كليهما قُطع المراد منه.

ويندرج تقسيم التّلمساني والسّجلماسي ضمن القسم الثّاني والثّالث من التّقسيمات التي أوردها الغزالي للنّص، ومن الأمثلة الّتي مثّل بها التّلمساني للنّص بالوضع قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[4]، فمفردات الآية القرانية استعملت في حقيقتها، فحملت بذلك مدلولًا واحدًا من حيث الوضع، لذا فالآية نص في التّخيير بين المن والفداء، ومثّل أيضًا للنّص بالوضع بقول الرّسول صلّى

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص427.
[2] المصدر نفسه، ص704.
[3] المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السّجلماسي، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، ط1، 1401ه-1980م، ص429، 430..
[4] سورة محمد: الآية03.

الله عليه وسلم: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ وَلَكَ الخيارُ ثَلَاثَة أَيّامٍ»[1]، فالحديث النّبوي الشّريف نص في أنّ الخيار متاح لمدة ثلاثة أيام، «لذا جعل [الأصوليون] المنع من الزيادة على ثلاثة أيام في الخيار»[2].

ومثال النّص بالقرينة قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم عندما سُئل عن بيع الرّطب بالتّمر فقال: «أينقصُ الرُّطبُ إذا يبِسَ؟ فقالواْ: نعم، قال: فلا إذن»[3]، وهذا النّص حُدّد المراد منه بالقرينة والسّياق وأصبحت الدّلالة مكشوفة لا تحتمل سواها.

فالحديث النّبوي الشريف مفرداته واضحة لا شركة فيها ولا تنازع في المدلولات، لكن اعتراه الاحتمال من الحذف الوارد في جواب الرسول صلّى الله عليه وسلم بقوله: "فلا إذن"، فهذا الجواب يحتمل الجواز أي فلا بأس إذن، أو بالمنع فلا يجوز إذن يقول التّلمساني: «فقد يكون معناه فلا يجوز إذن، وقد يكون فلا بأس إذن»[4]، لكن اتّكأ المالكية على السّياق والقرائن، فالسّائل سأل عن الجواز فتدل " لا إذن" على عدم الجواز. كما توصلوا إلى قرينة أخرى نابعة من سؤال الرسّول بقوله: "أينقص؟" فجوابه يدل قطعًا على عدم الجواز؛ لأنّ النّقصان يعتبر خللًا وتطفيفًا في الميزان، فجوابه يكون غير مناسب للجواز، بحكم نهي الله عن التّطفيف في الميزان، ولهذا سأل الرسول عن نقصان الرطب إذا يبس، وعليه تدل "فلا إذن" على عدم الجواز، ويخرج هذا الجواب من الاحتمال الذي اعتراه إلى النّص المقطوع بدلالته بواسطة السّياق والقرائن المصاحبة للجواب يقول التلمساني: « فالجواب عند أصحابنا إنّ جوابه صلّى الله عليه وسلم إنّما يطابق سؤال السائل إذا كان المعنى فلا يجوز؛ لأنّه إنما سُئل عن الجواز، وأيضًا فقرينة التّعليل بالنّقص تدل على المنع؛ إذ النقص لا يكون مناسبًا للجواز، فهذا يوجب القطع بأنّ المراد أنّه لا يجوز»[5] بيع الرطب بالتّمر لما فيه من عدم التّساوي في الميزان.

فالقرائن السّياقية حددت معنى جواب الرّسول صلى الله عليه وسلم، فبينما كانت دلالته تتأرجح بين معنيين أجلى السّياق وحدّد المعنى بدقة، فالنّص عند التّلمساني هو اللّفظ الذي يدلّ على معنى واحد سواءً تحقق ذلك عن طريق الوضع أو بواسطة السّياق والقرائن.

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التالية: "من بايعت فقل لا خلابة"، كتاب البيوع ، باب من يخدع في البيع، رقم الحديث 1533، ص 1165.

[2] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص429.

[3] أخرجه الشافعي في مسنده بالصيغة التالية: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قال نعم، فنهى عن ذلك» كتاب البيوع، باب النّهي عن بيع البيضاء بالسّلت والتّمر والرخصة في العريا، رقم الحديث 1404، 180/3.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص434.

[5] المصدر نفسه، ص434.

نجد بذلك أنّ النّص عند الأصوليين يختلف عن نظرة المحدثين للنص؛ فرولان بارت يرى أن النص في المفهوم الحديث لا يقتصر على النّص الأدبي بل يتعداه إلى الإيقاع الموسيقي واللوحة الزيتية، والشريط السيمائي، والمشهد التمثيلي[1]

1-1-2 الظاهر:

يعدُّ الظّاهر عند الأصوليين أحد أقسام الخطاب الواضح الدّلالة لكن وضوحه أقل درجة من النّص، فإن كان النّص عند المتكلمين يحوي بين طياته دلالة قطعية؛ لعدم الاشتراك في دلالة المفردات ما جعلها تكشف عن دلالتها، فإنّ الظّاهر تتوارى دلالته نسبيًا مقارنة بالنّص؛ وهذا راجع إلى أنّ اللّفظ الظّاهر يحتمل«معنيين فأكثر، فلا بد أن يكون في أحدهما أظهر من الآخر أولًا، فإن كان ظاهرًا في أحدهما فهو الظاهر»[2]؛ لأنّ الجهة الرّاجحة فيه أظهر من الجهة المرجوحة.

يُعَرّفُ الشّيرازي (ت 476ﻫ) الظّاهر بقوله: «كلّ لفظ احتمل أمرين وفي أحدهما أظهر؛كالأمر والنّهي وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها»[3]، يرى ابن الحاجب أنّ الظاهر: «ما دَلّ دلالة ظنية إمّا بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط»[4]، ويحيل بذلك إلى أنّ اللّفظ الظّاهر هو الّذي يحتمل معنيين أو أكثر وهو راجح في أحدهما من جانب الحقيقة، سواءً كانت لغوية أو عرفية، كما يعرّفه الغزالي (ت 505ﻫ) بقوله: «هو الذي يحتمل [التأويل] »[5].

أمّا التّلمساني فيرى أنّ الظّاهر«هو اللّفظ الّذي يحتمل معنيين، وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع»[6] والتّلمساني في حدّه للظّاهر يقترب مع ما أورده الشيرازي مع وجود التباين، وكان التّلمساني في تعريفه أدق من الشّيرازي، لأنّ هذا الأخير وإن أقرَّ أنّ الدال يتنازع عليه مدلولان، إلّا أنّه لم يبيّن جهة الرّجحان، وحينما قيدّ التّلمساني تعريفه بالوضع، علم أنّ رجحان الدّلالة في الظّاهر للوضع لا غير، وهذا ما يجعلها واضحة.

---

1 ينظر: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، د. حسين خمري، منشورات الاختلاف، ط1، 1428هـ- 2007م، ص45، 46.

[2] مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص275.

[3] اللّمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص48.

[4] شرح العضد، الإيجي، ص250.

[5] المستصفى، الغزالي 38/2.

[6] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص 470.

ويبيّن التّلمساني أنّ رجحان الدّلالة في الظّاهر تعود إلى اللّفظ لا إلى دليل منفصل يقول: «وإن كان راجحًا في أحد المعنيين، فإمّا أن يكون رجحانه من جهة اللّفظ أو من جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللّفظ فهو الظاهر»[1]، ومثال الظّاهر لفظ الأسد فمعناه واضح جلي للعيان، لكنّه يندرج ضمن الظّاهر؛ لأنّه يدلّ على معنيين، فيطلق على الحيوان المفترس عن طريق التّطابق فهو المعنى الرّاجح فيه؛ لأنّه أصل الوضع، كما يطلق أيضًا على الإنسان الشّجاع لوجود علاقة بين المعنى الأول والثّاني، وقد يعرّى هذا اللّفظ من القرائن فيحتمل المعنيين معًا فيرجّح في الحقيقة؛ لأنّها هي المعنى الظّاهر فيه وهي الأصل.

تشير التعاريف السّابقة إلى أنّ الظاهر يتميز بما يلي:

- تنازع دلالتين فأكثر على دال واحد.

- الجانب الراجح هو الّذي يطلق عليه الظاهر.

- دلالته ظنية لذا يحتمل التأويل.

بما أنّ النّص عند التّلمساني تميّز بنفي الشّركة عن الدّال من جهة الوضع، نلفيه عند تحديده لماهية الظّاهر يبيّن أنّ داله يحتمل معنيين، والرّجحان للظّاهر يتأتى له من جهة الوضع وهذا ما جعله ظاهرًا، يقول: «فإذا كان اللّفظ محتملًا لحقيقته ومجازه، فإنّه راجح في الحقيقة»[2]، وبالتالي هي الظاهر.

ومثال الظّاهر قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «لاَ يَنْكِحُ المُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ»[3]، فلفظ النّكاح يحتمل معنيين وهما الوطء والعقد، وينظر له التّلمساني بمنظار الوضع؛ فالنّكاح حقيقة شرعية في العقد مجاز شرعي في الوطء، وبما أنّ الألفاظ في وضعها توضع للحقيقة، فهي إذن مقدمة على المجاز؛ لذلك يعتبر اللّفظ ظاهرًا في العقد يقول التلمساني: «والجواب عند أصحابنا إنّ إطلاق النّكاح على الوطء مجاز شرعي وعلى العقد حقيقةً شرعية، وحمل اللّفظ الشّرعي على حقيقته الشّرعية أولى من حمله على المجاز الشّرعي»[4]، وعليه فالظّاهر عند

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني ص427.
[2] المصدر نفسه، ، ص471.
[3] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النّكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهه خطبه، رقم الحديث 1409، ص1030.
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص475.

التّلمساني واضح الدّلالة لكن لا يرقى إلى درجة النّص لتنازع دلالتين عليه، والتّرجيح يكون للفظ من جهة الوضع.

1-1-3 المؤول:

إنّ التّأويل في التّراث الأصولي يشكل آليه مهمة لقراءة واستنطاق النّصوص، فهو يعمل على تحديد العلاقة بين اللّفظ ومعناه الباطن أو معناه البعيد، وإعمال التّأويل في التّوصل إلى باطن اللّفظ إعمالًا صحيحًا يحقق وضوحًا للرؤية في جانب الدّلالة[1].

وقد أدرج التّلمساني المؤول ضمن واضح الدّلالة، ولم يكتف بالتّقسيم الثّنائي الذي بيّنه المتكلمون، فنجده عد المؤول واضح الدّلالة، إلّا أنّ دلالته أقلّ وضوحًا من الظاهر يقول: « اعلم أنّ المؤول متّضح الدّلالة في المعنى الذي تؤول فيه؛ لأنّه راجح فيه، إلّا أنّ رجحانه لما كان بدليل منفصل كان في اتضاح دلالته ليس كالظّاهر»[2]، ومفاد كلامه أنّ اتّضاح دلالة المؤول راجعة إلى رجحان المعنى المؤول على الظّاهر، وهذا لا يتأتى إلّا إذا اعمل التّأويل إعمالًا صحيحًا. ويعد أقلّ درجة من الظّاهر؛ لأنّ الرّجحان لحقه من دليل منفصل لا من أصل الوضع، فلذلك رأى أنّ دلالته أقل وضوحًا من الظّاهر.

ويعرّف الغزالي المؤول بقوله: «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظّن من المعنى الّذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[3]، من خلال هذا التّعريف يرى الغزالي أنّ التّأويل هو احتمال وكأنه يشير إلى أنّ التّأويل يلحق الظاهر الذي يحتمل دلالتين فأكثر، إحداهما راجحة والثّانية مرجوحة، ويبيّن أيضًا ضرورة الاستناد إلى الدّليل ليصبح المعنى المؤول راجحًا على الظّاهر، ويضّعف العضد تعريف الغزالي بقوله: «وهو ضعيف إذ يرد عليه أنّ الاحتمال ليس بتأويل، إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له، إذ لا يصح حمل اللّفظ على ما لا يحتمله، ويرد على عكسه التّأويل المقطوع به؛ فإنه

[1] ينظر: من العلامة إلى المعنى دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، درقاوي مختار، ص262.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص515.
[3] المستصفى، الغزالي، 39/2.

تأويل ولا يصدق عليه الحد إذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن دليل يفيد القطع وهو ضد الظن»[1]، فيرى العضد أنّ التّأويل المقطوع به يوصل إلى دلالة قطعية.

ويعرّفه ابن الحاجب بقوله: «حمل الظّاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصّحيح زدت بدليل يصيره راجحا»[2]، ولعلّ هذا التّعريف أوضح من سابقه فيبيّن أنّ الظاهر له معنيان أحدهما راجحًا والآخر مرجوحًا، وهذا التّعريف عام للتّأويل الصّحيح والفاسد، أمّا الصحيح فإنّه يستند إلى دليل فيصير المعنى المرجوح راجحًا.

أمّا التّلمساني فيرى أنّ المؤول رجحت دلالته بواسطة الدّليل المنفصل يقول: «وإن كان راجحًا في أحد المعنيين؛ فإمّا أن يكون رجحانه من جهة اللّفظ، أو من جهة دليل منفصل؛ فإن كان من جهة اللّفظ فهو الظّاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول»[3]، من خلال تعريفه يبيّن لنا الفرق بين الظّاهر والمؤول فالظاهر رجحانه من جهة اللّفظ وبحسب الوضع، أمّا المؤول فهو يستند إلى دليل خارجي، لذلك نلفي الغزالي من خلال تعريفه يقرّ بأنه يكاد كلّ تأويل صرف من الحقيقة إلى المجاز، أي من الحالات الأصلية للّغة إلى حالات أخرى فرعية، لكن لكي يكون راجحًا في المعاني الفرعية يجب أن يسند إلى دليل منفصل، «ولا بد في دليل التّأويل من أن يكون أغلب على الظّن من الظّاهر الّذي صرف عنه اللّفظ بالتّأويل»[4]؛ ليصبح راجحًا فيه، وتطمئن إليه النّفس.

ومن أمثلة المؤول التي أوردها التّلمساني نذكر قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ الاَّ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾[5]، فالنّكاح كما أوردنا سالفًا حقيقة شرعية في العقد، مجاز شرعي في الوطء فحمل في هذا النّص على المعنى الثّاني؛ أي المحتمل المرجوح بدليل يقول التلمساني: «فالجواب عند الأولين أنّ الوطء يتعيّن أن يكون هو المراد في الآية لقوله تعالى: ﴿الاَّ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾[6]؛ وذلك أنّ العرب كانت تخلف الآباء في نسائهم، وإنما كانواْ يخلفونهم في الوطء لا في العقد، لأنّهم لم يكونوا يجددون عليهم عقدًا، بل

[1] شرح العضد، الإيجي، ص250.
[2] المصدر نفسه، ص250.
[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص427، 428..
[4] مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص276.
[5] سورة النساء: الآية 19.
[6] سورة النساء: الآية 19.

كانوا يأخذونهن بالإرث وبذلك قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾[1]، وأيضًا قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةٗ﴾[2]، والفاحشة الوطء لا العقد»[3]، حمل اللّفظ في الآية الكريمة على مجازه، ولهذا الحمل مسوغ، فوجدت أدلة رجحت المعنى المجازي من بينها الدّليل الخارجي وهو ما عرف عن العرب في الجاهلية بحيث يستخلف الأبناء نساء آبائهم، واستخلافهم هذا كان في الوطء لا في العقد، وما يعضد هذا ما جاء من دليل قرآني ليرجّح الدّلالة المجازية للنّكاح على الدّلالة الحقيقية، وهذه الأدلة أسهمت في الانتقال السّلس من دلالة حقيقية إلى مجازية تطمئن إليها النّفس؛ لأنّ هذا المعنى راجح بواسطة الأدلة.

تعتبر دلالة الظّاهر والمؤول ظنية لتنازع دلالتين على دال واحدٍ «فنسمية بالنسبة لدلالته على المعنى الراجح بالظني (الظاهر) وبالنسبة لدلالته على المعنى المرجوح بالمحتمل أو المؤول»[4].

1-2 أسباب الوضوح الدّلالي:

تقوم العملية التّواصلية على أركان ثلاثة وهي: باث الخطاب الّذي يحاول إيصال رسالة للمتلقي بكلّ وضوح، والمتلقي يحاول أيضًا فهم الخطاب دون تضليل لما يقصده المتكلم، ومن ثم تحقق الرّسالة الغاية المنشودة منها. والرّسالة وهي الواسطة بين الباث والمتلقي ويجب أن تكون واضحةً، وذلك بكونها صحيحة من ناحية البناء، وأن يلقيها المتكلم في مقام يسهم في وضوح دلالتها.

واهتم الأصوليون بقصد المتكلم، لذا نجدهم يبحثون عن آليات إدراك المعنى الصّحيح للنّص الشرعي دون الإخلال بمضمون الرّسالة، ونجد الغزالي يتحدث عن هذا الجانب" في طريق فهم المراد من الخطاب" وتناول بشيء من التّفصيل ما خلقه الله سبحانه وتعالى في السّامع من أمور وهي آليات توصله إلى إدراك

[1] سورة النساء: الآية 18.
[2] سورة النساء: الآية 22.
[3] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص517، 518.
[4] القرائن و النص، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، أيمن صالح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435ه-2010م، ص125.

المعنى من الكلام الذي يلقيه السّامع؛ وهي العلم «بالمتكلم، وبأنّ ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه»[1] ليصل المتلقي إلى الفهم الصحيح لقصد المتكلّم.

وقد اعتنى الأصوليون بقصد المتكلم ومن بينهم التّلمساني، لذا بحثواْ عن الآليات التي بفضلها يدرك المعنى الظّاهر إن لم توجد قرينة تصرفه إلى المؤول.

وقد بيّن التلمساني المنافذ التي يدخل منها الاحتمال للفظ فيصرفه من الظّاهر إلى المؤول، لذلك يجب على مستنبط الأحكام الشّرعية أن يحمل الخطاب على ظاهره إن لم توجد قرينة تصرفه إلى التّأويل.

1-2-1 الحقيقة وهي في مقابلة المجاز:

تستعمل الألفاظ في حقيقتها كما قد تستعمل في مجازها، وإذا استعملت اللّفظة في المعنى الموضوع لها، أو فيما استقرت عليه من معانٍ شرعية أو عرفية، فذلك يعني أنّها مستعملة في حقيقتها، ويعرّف التّلمساني الحقيقة بأنّها: «اللّفظ المستعمل فيما وضع له؛ كإطلاق لفظ الأسد على الحيوان المفترس»[2]، وهذا التّعريف يحيل إلى الحقيقة اللّغوية.

والمجاز يقابل الحقيقة، ولهذا: «فالمجاز هو اللّفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة بينه وبين ما وُضع له كإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشّجاع»[3]، لعلاقة جامعة بينه وبين المعنى الأصلي، لهذا نجد الأدباء يلجؤون إليه لتقريب المعاني من الذّهن، ويكفل لهم هذه الوظيفة الخيط الذي يربط المجاز بالحقيقة، ولئلا تلتبس الحقيقة بالمجاز يعمد المتحدث إلى وضع قرينة تحيل إلى المجاز؛ فمثلًا قولنا: عانقت أسدًا فلا شك أنّنا نريد المجاز لوجود القرينة، لكن إذا لم نجد القرينة واحتمل اللّفظ الحقيقة والمجاز فأيّهما يرجح الأصوليون؟

يجيب التّلمساني على هذا بقوله: «فإذا كان اللّفظ محتملًا لحقيقته ومجازه، فإنّه راجح في الحقيقة»[4]؛ وهذا راجع إلى أصل الوضع، فالألفاظ وضعت للحقيقة ونقلت إلى المجاز، وأيضًا لا نجد مسوغ أو قرينة تحيلنا إلى حمل اللفظ على مجازه، لهذا ترجح الحقيقة وهذا من أسباب جلاء دلالته.

---

[1] المستصفى، الغزالي، 18/2، 19.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص471.
[3] المصدر نفسه، ص471.
[4] المصدر نفسه، ص471.

ويقسّم الشّريف التّلمساني الحقيقة إلى ثلاثة أقسام وهي: الحقيقة اللّغوية والشّرعية والعرفية.

1-2-1-1الحقيقة اللّغوية:

من خلال التّعريف السّابق الّذي أوردناه للتّلمساني نعرّف الحقيقة اللّغوية بأنّها اللّفظ المستعمل فيما وضع له عند أهل اللّغة، ومثال ما قدمت فيه الحقيقة اللّغوية على المجاز اللّغوي لعدم وجود القرينة قوله صلى الله عليه وسلم: «المُتَبّايعانِ بالخِيارِ مالَمْ يَفْتَرِقَا»[1]، فقد حمله المالكية وأصحاب أبي حنيفة على مجازه؛ فرأوا أنّ المتبايعين تعني المتساومين، وهذا راجع إلى عدم إبرامهما العقد، فأطلق عليهما المتبايعين على سبيل المجاز؛ أي باعتبار ما سيكون، كما حملوا التّفرق على معنى إمضاء العقد؛ لأنّ التّفرق يحدث بعد إمضاء العقد، فأطلق عليه من باب إطلاق الشّيء على ما يقاربه؛ أي المقاربة الزّمنية يقول التّلمساني: «فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة: إنما المراد بذلك المتساومان، وافتراقهما هو بالقول؛ أي هما في حال تساومهما بالخيار ما لم يبرما العقد و يمضياه، فإذا أمضياه فقد افترقا ولزمهما العقد، وقد يطلق اسم الشّيء على ما يقاربه»[2]، من باب المجاز، ويرجّح أصحاب الشافعي الحقيقة على المجاز يقول: «والجواب عند أصحاب الشّافعي إنّ إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز، وإطلاق التّفرق على تمام العقد مجاز، والأصل في الكلام الحقيقة»[3]، فبذلك يحمل التّفرق بالكلام؛ أي عدم اتفاقهما على ثمن معين، وتحمل المتبيعان على المتعاقدين في مجلس العقد، فعلى هذا المعنى فتسميتهما متبايعين حقيقة، بخلاف حمل المتبايعين على المتساومين فإنه مجاز باتفاق[4]؛ إذن تحمل دلالة التّفريق على عدم التّفاهم وتحمل المتساومان على المتعاقدين في مجلس واحدٍ، وهذا من باب إطلاق اللّفظ علي حقيقته لأنه أولى من المجاز وبذلك تتضح الدّلالة.

1-2-1-2 الحقيقة الشّرعية:

ألْبَس الشّرع مدلولات جديدة لألفاظ كانت مستعملة عند العرب ودالة عل معانٍ معينة، كما استحدثت بعض الألفاظ الأخرى تستوعب المعاني الجديدة التي جاء بها الدّين الإسلامي، ومن ثمّ أصبحت

---

[1] أخرجه البغوي في شرح السنة بالصيغة التالية: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا او يقول أحدهما لصاحبه: اختر»، باب خيار المتبايعين ما داما في مجلس العقد، رقم الحديث 2047، 41/8.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص473.

[3] المصدر نفسه، ص473.

[4] ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد علي بن حجر العسقلاني، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد عبد الباقي، قام بإخرجه محب الدّين الخطيب، المكتبة السّلفية، 331/4.

المدلولات الجديدة للألفاظ التي ألبست معانٍ جديدة حقائق شرعية، فالحقيقة الشرعية: «هي اللّفظة الّتي استفيد من الشّرع وضعها للمعنى؛ سواءً كان المعنى واللّفظ مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولًا والآخر معلومًا»[1]، لكن عند احتمال اللّفظ لحقيقته الشّرعية ومجازه الشّرعي حمل على الحقيقة الشّرعية إذا لم توجد قرينة لحمله على المجاز، يقول التّلمساني: «حمل اللّفظ الشّرعي على حقيقته الشّرعية أولى من حمله على المجاز الشرعي»[2]، ومثال ما توارد عليه معنيان أحدهما حقيقة شرعية والآخر مجاز شرعي؛ لفظ النّكاح في قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «لاَ يَنكِحُ المحرِمُ ولاَ يُنْكَحُ»[3]، فالنّكاح يدلّ على العقد وهذا من باب الحقيقة الشّرعية، كما يدلّ أيضًا على الوطء، وهذا من باب المجاز الشّرعي، وإذا حمل على مجازه «دلّ الخبر على حرمة الوطء على المحرم لا على حرمة العقد»[4]، وهذا المعنى محتمل لكن من باب أنّ الحقيقة أولى من المجاز؛ لعدم وجود قرينة تصرف اللّفظ من الحقيقة إلى المجاز، لذا رأى المالكية أن يحمل لفظ النّكاح على حقيقته، وهذا ما يسهم في ظهور دلالته يقول التلمساني: «إن إطلاق النّكاح على الوطء مجاز شرعي، وعلى العقد حقيقة شرعية، وحمل اللفظ على حقيقته الشّرعية أولى من حمله على المجاز الشّرعي»[5]، وبذلك تتّضح دلالة الحديث النّبوي الشّريف فيدل على حرمة العقد.

1-2-1-3الحقيقة العرفية:

اللّغة وضع واستعمال، ومن ثمّ قد يلبس الاستعمال مدلولات جديدة لألفاظ ذات معنى لغوي متواضع عليه، وتصبح هذه الألفاظ حقيقة في المعنى الجديد المكتسب من العرف ومنه فإنّ «اللّفظة العرفية هي الّتي انتقلت من مسماها إلى غيره بعرف الاستعمال»[6]، وقد يكون المسؤول عن هذا التّغيير فئة خاصة أو عامة، ومن هنا فاللّفظة العرفية «تنقسم إلى خاصة وعامة، فإذا كان النّاقل طائفة مخصوصة سميت خاصة، وإن كان عامة النّاس سميت عامة»[7]؛ لأنّ العامة نقلت دلالتها عبر عرفها المتواضع عليه.

---

[1] المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 898/1.

[2] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص475.

[3] أخرجه مالك في الموطأ، نكاح المحرم، رقم الحديث 997. الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس رواية يحي بن الليثي، حققه وخرج أحاديثه بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1417ه-1997م، 468/1.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص475.

[5] المصدر نفسه، ص475.

[6] المحصول في علم الأصول، الرازي، 296/1.

[7] البحر المحيط، الزّركشي، 156/2.

ويمثّل التّلمساني لهذا النّوع من الألفاظ بقول الزّوج لزوجه: أنت طالق، فهذه اللّفظة تنازعت عليها دلالتان؛ إحداهما حقيقية عرفية وأخرى مجاز عرفي، ويوضّح التّلمساني ذلك بقوله: «وأمّا الحقيقة العرفية فمثالها إذا قال الزوج لزوجته "أنت طالق" وقال: أردت من وثاق، فإنّ الطلاق بمعنى الإطلاق، وهو حقيقة لغوية في الحل من الوثاق أو غيره، فيقال هذا اللّفظ حقيقة عرفية في حل عصمة النّكاح، مجاز في الوثاق وحمل اللّفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي»[1]، فالدّلالة اللّغوية للطلاق هي الإطلاق والحل من وثاق أو غيره، لكن العرف ألبس دلالته على هذه اللّفظة فصارت حقيقة عرفية في حل ميثاق الزواج، فبذلك صارت مجازًا في الإطلاق، وحمله على حقيقته يسهم في وضوح الدلالة.

ومثال ما تغير دلالته بالعرف أيضًا لفظ اليتيم؛ فتأرجحت دلالته بين معنيين؛ الأول ينحدر من أصل الوضع، والثّاني من العرف وورد هذا اللّفظ في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تُنْكَحُ اليتيمةُ حتى تُسْتَأمر»[2] فاليتم في اللّغة معناه الانفراد[3]، لذلك قد يراد باليتامى في الحديث التي لا زوج لها[4]، ولكن ما يلاحظ على هذه المفردة أنّ العرف ألبسها دلالة جديدة وهي الّتي لا أب لها، وبذلك أصبحت حقيقة عرفية فيه، وهذا المعنى ورد في عدة آيات قرآنية من بينها قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾[5]،

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾[6]، يقول الألوسي: «واليتيم من الإنسان من مات أبوه ومن سائر الحيوانات فاقد الأم من اليتم وهو الانفراد»[7]، ونجد أنّ الألوسي قد قدّم المعنى العرفي على المعنى اللّغوي؛ لأنّ المعنى الأول أصبح حقيقة عرفية والمتبادر إلى الذّهن، بينما الثّاني صار مجازًا عرفيًا ولا يمكن أن يحمل عليه اللّفظ إلّا بوجود قرينة؛ لأنّ «حمل اللّفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي»[8].

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص 476.

[2] أخرجه البغوي في شرح السنة بالصيغة التالية : «لا تَنْكِحوا اليتامى حتى تستأمر، فإذا سكتن فهو إذنهن»، كتاب النّكاح، رقم الحديث 2260، 36/9.

[3] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة(يتم)، ص1276.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص477.

[5] سورة النساء: الآية06.

[6] سورة الأنفال: الآية 41.

[7] روح المعاني، الألوسي 396/2.

[8] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص478.

وما يلاحظ على المفردتين اللّتين أوردهما التّلمساني أنّ العرف قد ضيّق دلالتهما، فبينما كان الطلاق يعني الإطلاق من كلّ قيد صار حقيقة عرفية في حل عقدة النكاح، وكذلك اليتيمة كانت تعني الانفراد وأصبحت تدل على من لا أب لها، ولا يخفى الرابط الموجود بين المعنى اللّغوي والعرفي.

كما إنّ التّلمساني يحيل إلى أنّ الحقيقة لا تتعلق بالوضع الأول للمفردات، إنّما الحقيقة ما استقر عليه اللّفظ من المعنى عند مستعمليه سواءً كان بالعرف أو بالشّرع.

تقدم الحقيقة على المجاز لأنها تكفل للنّص الوضوح الدّلالي، وقدمها الأصوليون لكبح جماح النّظر في النّصوص الشّرعية وترجيح المجاز مع عدم وجود القرينة الدّالة على ذلك.

1-2-2 الانفراد وفي مقابلته الاشتراك:

يرى بعض الأصوليين أنّ الأصل في وضع المفردات اللّغوية الانفراد؛ أي أن كلّ لفظة لها معنى مستقل عن الأخرى، ولا وجود لمشترك لفظي بين المعاني -في أصل الوضع - لِمَا لهُ من أثر في التباس الدّلالة على المتلقي، وبذلك يعيق الهدف من عملية التّواصل بين البات والمتلقي؛ لأنّ«السّامع قد لا يفهم المعني المراد لعدم وجود القرينة الدّالة عليه، ولا يستفسر من المتكلم نظرًا لهيبة المتكلم أو لمانع منع السامع من الاستفسار، أو لضيق وقته، فيفهم السّامع ذلك اللّفظ فهمًا غير صحيح، ثم يحكيه لغيره، وفي ذلك إفشاء للجهل وفساد كبير»[1]، ناجم عن الالتباس الدّلالي لدى المتلقي؛ لأنّ المتكلم لم يدعّم المشترك بقرينة، وعليه لم يفهم المتلقى الدّلالة الصحيحة والمقصودة من قبل المتكلم.

ويعدُّ المشترك من المجمل، لذلك فهو يحتاج إلى قرينة سواءً لفظية أو غير لفظية؛ كأن يسأل المتكلم المتلقي عن قصده، لكن قد توجد عوارض تحيل دون السّؤال، فينجم عن ذلك خطأ في فهم قصد المتكلم.

وبما أنّ المشترك يحتاج إلى قرينة دلّ ذلك على أنّه "خلاف الأصل"[2]؛ لأنّ الأصل في الألفاظ الانفراد، ويرى الآمدي أنّ المشترك قد يكون موضوعًا لمعنييه على وجه الحقيقة، كما قد يستعار في المعنى الثّاني، ويمثّل للفظ

[1] الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرُّشد، الرّياض، ط1، 1420ه-2000م، ص171.
[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص478.

الموضوع أولًا لمعنيين بلفظ "الجون" الذي يدل على السّواد والبياض، ويمثّل للثاني باسم العلم "الأسود" فيطلق عن طريق الاستعارة على شخص أسود، وعلى وجه الحقيقة على أسم علم "أسود"[1].

أمّا الشّريف التّلمساني فيرى أنّ المشترك اللفظي ينشأ عن انفراد اللّفظة بمعنى واحد في أصل الوضع، ثمّ يحمل على المعنى الآخر عن طريق المجاز[2]، فيصبح مشتركًا بينهما ويرجّح أصل الوضع على المجاز إن لم توجد قرينة صارفة من الظّاهر إلى المؤول.

ومثّل التّلمساني للمشترك اللّفظي بلفظ " الأمر " في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾[3]، فالأمر تعني الأمر القولي[4] على وجه الحقيقة،كما قد تدل على الأمر والشأن[5]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[6]، والأمر في هذه الآية من باب المجاز يقول الألوسي: «وجواز أن يراد من الأمر الحقيقة والشأن»[7]، وهذا المعنى أيضًا موجود في قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[8]، أي كل شأن من الشؤون[9]، ومن هذا المنطلق حمل أمر النّبي صلّى الله عليه وسلم على الوجوب؛ لأنّ الأمر حقيقة في القول مجاز في غيره، والأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فيحمل بذلك على معناه الحقيقي لا المجازي يقول التلمساني موضحًا هذا: «فيقول الجمهور الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأن تكون دلالته على المعنى الآخر بالمجاز، وقد أجمعنا على أنّه حقيقة في القول فوجب كونه مجازًا في الفعل، وقد

[1] ينظر: الإحكام، الآمدي، 36/1.
[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص478.
[3] سورة النور: الآية 63.
[4] ينظر: روح المعاني، الألوسي 416/9. ومفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص479.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص479.
[6] سورة هود: الآية97.
[7] روح المعاني، الألوسي، 328/6.
[8] سورة هود: الآية123.
[9] ينظر: المصدر نفسه، 361/6.

تقدم أنّ اللّفظ يجب حمله على حقيقته دون مجاز»[1]؛ وعليه فأوامر الرّسول حملت على الأمر القولي، فاقتضت الوجوب.

ومنه فالتّلمساني كغيره يقر بوجود المشترك اللّفظي، إلا أنّه خلاف الأصل، فالألفاظ وضعت لتدل على معنى واحد لا معانٍ مختلفة، فلذلك وُضع اللّفظ أولًا على حقيقته، ويحمل على المعنى الثّاني مجازًا.

1-2-3التّباين وفي مقابلته التّرادف:

لقيت ظاهرة التّرادف حظها من الدّراسة عند اللّغويين والأصوليين، فرأى أبو هلال العسكري أنّ الأصل في الألفاظ التّباين، ومن هذا المنطلق بحث عن الفروق بين المفردات اللّغوية المتقاربة دلاليًا يقول: «الشّاهد على أنّ اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني؛ أنّ الاسم كلمة تدلّ على معنى الإشارة، وإذا أُشير إلى مرة واحدة فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللّغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد»[2]، من الألفاظ الدّالة على معنى واحد.

ويرفض الآمدي هذا الرأي فيرى أنّ وجود المترادفات يعتبر توسعةً في اللّغة وبفضله تُخلق طرق عديدة للتّعبير عن فكرة واحدة،كما أنّ له قيمة كبيرة في المجال الأدبي؛ فبفضله يتمكن الشّاعر من المحافظة على روي القصيدة؛ باستبداله كلمة مكان أخرى تحمل المعنى نفسه، كما يساعده في خلق المحسنات البّديعية التي تضفي الرّونق والجمال على أدبه يقول الآمدي: «قولهم ... لا فائدة في أحد الاسمين ليس كذلك؛ فإنه يلزم منه التّوسعة في اللّغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب، فيكون أقرب إلى الوصول إليه؛ حيث أنّه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطرفين حصول الآخر، بخلاف ما إذا اتّحد الطريق، وقد يتعلق به فوائد أُخر في النّظم والنّثر بمساعدة أحد اللّفظين في الحرف الرّوي، ووزن البيت والجناس والمطابقة، والخفة في النّطق به إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة»[3]، كما بيّن أنّ اللّفظ المرادف يستعين به من ينزع إلى شرح المفردات الغامضة؛ كأصحاب المعاجم وشرّاح الدواوين وغيرهم، فالمفردة الجلية توضّح الغامضة، وبذلك يتمكن

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص479.
[2] الفروق اللّغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، ص22.
[3] الإحكام، الآمدي، 42/1، 43.

القارئ من فهمها يقول الآمدي: «لكنّه ربما خفي بعض الألفاظ المترادفة وظهر البعض، فيجعل الأشهر بيانًا للأخفى وهي الحد اللفظي»[1] للمفردة الصّعبة.

أمّا التّلمساني فيرى أنّ الأصل في كلمات اللّغة التباين، الّذي يمكننا من وضوح دلالة مفردة على أخرى لاستقلالها بمعناها عما يقاربها دلاليًا، ومن ثمّ يتوصل الأصولي للوصول إلى حكم صائب يقول: «اعلم أنّ الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة»[2]، ومن المفردات التي اتّضحت دلالتها نتيجة للتّباين لفظة الصّعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً﴾[3]، فالصّعيد في هذه الآية تباينت دلالته عن التّراب لأنّ؛ «الصّعيد مشتق من الصّعود، فكان هذا عامًا في كلّ ما صعد على وجه الأرض»[4]، فنجد أنّ التّلمساني يبحث عن العلاقة الموجودة بين المفردة وما اشتقت منه؛ فالصّعود خلاف الهبوط، ومن هنا انبثق اسم الصّعيد. لذا فكل ما صعد على وجه الأرض فهو صعيد، وقال أبو إسحاق: «الصّعيد وجه الأرض، قال وعلى الإنسان أن يضرب بيديه وجه الأرض، ولا يبالي أكان في الموضع تراب أو لم يكن؛ لأنّ الصّعيد ليس هو التراب»[5]، وعليه فالصّعيد متباينة عن التّراب.

أمّا الشّافعية "فرأوا أنّ الصعيد هو التراب[6]، وقد اتكأوا على المعنى المعجمي فالصّعيد هو التّراب[7] باعتبار أنّ المعاجم تلجأ للشرح بواسطة المترادف، كما أنّ الشافعي صرّح بأنّ اسم الصعيد لا يقع إلّا على تراب ذي غبار[8]، وهو من أئمة اللّغة فرأوا بذلك أنّ الصعيد مرادف للتّراب.

ويبيّن التّلمساني التّقارب الدّلالي بين المفردتين، فيرى أنّ الصعيد إن صدق على التّراب فذلك من باب علاقة الجزء بالكلّ؛ فالصّعيد لفظ عام في كلّ ما صعد على الأرض، وعليه فالتّراب صاعد على الأرض ولذلك يمكن أن يطلق عليه الصّعيد، يقول التّلمساني: «والجواب عندنا أنّ الصّعيد إذا صدق على التراب، فإمّا أن يسمى به لأنّه صعد على الأرض، وإمّا أن يسمى به من غير اعتبار هذا الاشتقاق بل كتسميته

[1] الإحكام، الآمدي ، مصدر سابق، 43/1.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص480.
[3] سورة النساء: الآية43.
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص481.
[5] لسان العرب، ابن منظور، مادة(صعد)، 2446/28.
[6] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص481.
[7] ينظر: الصحاح، الجوهري، مادة (صعد) ، ص644.
[8] ينظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1422ه-2001م، 105/2.

بالتّراب، وعلى التّقدير الثّاني يلزم التّرادف وهو خلاف الأصل، فوجب كون لفظ الصّعيد مباينًا للفظ التّراب، ووجه اعتبار اشتقاق فيه، وحينئذٍ يصدق على كلّ ما على وجه الأرض أنّه صعيد»[1]، وبالتّالي فانفراد كلّ مفردة بدلالتها يسهم في الوضوح الدّلالي، وهذا لا يعني عدم وجود مساحة اشتراك بينهما، لكن هذا لا يقتضي التّطابق الدّلالي فهذه المساحات الدّلالية بين المفردات هي الّتي تسهم في الوضوح الدّلالي.

1-2-4 الاستقلال وفي مقابلة الإضمار:

يرى التّلمساني أنّ الأصل في الألفاظ أن تكون مستقلة، ولا يتوقف معناها على إضمار والمقصود بالاستقلال أن يكون اللفظ مكتفيًا بذاته لا يتوقف معناه على تقدير خلافًا للإضمار[2]، فالنّص يتكون من من ألفاظ مشكلة نصًا مترابطًا مستقلًا بمعناه لا يحتاج إلى تقدير محذوف، أمّا إذا لُمس حذف في النّص، ولم يختل معناه فاحتمل النّص معنيان؛ معنى بتقدير المحذوف وآخر من غير تقدير، فيجب المسك بالمعنى الظاهر دون الانصراف إلى المعنى المرجوح.

والسبب في هذا أنّ تقدير المحذوف مبني على الظّن فيوصلنا إلى دلالة ظنية، خاصة إذا تعلق هذا بكتاب الله فيعتبر تقديره باطل يقول ابن مضاء في هذا الصدد: «ومن بنى الزّيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبيّن بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجّه الوعيد إليه، ومما يدلّ على أنّه حرام الإجماع عليه أنه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللّفظ بل هي أحرى؛ لأنّ المعاني هي المقصودة، والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها»[3]؛ لهذا لا يُقدّر محذوف إلّا إذا توقفت صحة المعنى أو صدقه على التّقدير كما هو الحال في دلالة الاقتضاء.

أمّا إذا أفاد النّص معنى دون تقدير وآخر بتقدير محذوف حمل على الأول؛ لأنّه الأصل في الكلام وهو المعنى الظّاهر الذي لا يمكن أن نحيد عنه إلى المعنى المرجوح، ومثّل التّلمساني لهذا بقول الرّسول صلّى الله عليه

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص482.
[2] ينظر: المصدر نفسه، ص428.
[3] الرد على النحاة، ابن مضاء، دراسة وتحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، 1399ه-1979م، ص74.

وسلم: «أَكْل كلّ ذي نَابٍ من السّباع حرام»[1]، فمفردات الحديث النّبويّ المستقلة بمعناها تدلّ على حرمة أكل السّباع، وهذا ما استنبطه بعض المالكية بيد أنّ البعض الآخر رأى أنّ هناك حذف في الحديث النبوي الشّريف أي حرمة ما أكلت السّباع؛ لأن السّباع لا تؤكل[2]، وهذه الدّلالة تنطبق أيضًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[3]، فيدلّ ذلك على حرمة المأكول الّذي أكلته السّباع.

لكن ما ذكروه يتنافى مع أصل الكلام في الاستقلال بالمعنى دون تقدير، وعليه فإذا «حملنا الكلام على مايوافق الآية يلزم الإضمار والحذف؛ فكأنه قيل أكل مأكول كلّ ذي ناب من السّباع حرام، فلا يكون الكلام في الحديث مستقلًا، والأصل في الكلام الاستقلال»[4]، وبما أنّ الحديث استقل بمعنى صحيح دون إضمار فلا حاجة إلى الإضمار ثمّ أنّ هذا التّقدير يؤدي إلى الحذف من جهة –أي حذف ذي ناب– وكذلك يؤدي إلى إضمار المأكول، وهذا خلافًا للأصل، لذا يجب المسك بالمعنى الظّاهر للنّص الشّرعي.

1–2–5 التّأسيس وفي مقابلة التّأكيد:

قد يشمل النّص على زيادة لفظية، وهذه الزّيادة إمّا أن تدل على التّأكيد أو التّأسيس لمعنى جديد، فالتّأسيس هو اللّفظ الذي يفيد معنى لم يفده اللّفظ السّابق له ويقال له إفادة[5]؛ لتأسيسه لدلالة جديدة في الكلام، لذا اعتبره الأصوليون الأصل لأن المفردات اللّغوية حينما ترد في سياق لغوي فهدفها إضفاء دلالة جديدة.

أما التّأكيد فهو: «اللّفظ الّذي يقصد به تقرير وتقوية لفظ سابق ويقال له إعادة»[6]؛ لأنّه لم يضف فائدة جديدة للكلام، إنّما وضع لتأكيد المعنى السّابق، لهذا يُعتبر خلاف الأصل؛ «لأن الأصل في وضع

[1] رواه مسلم في صحيحه،كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كلّ ذي ناب من السباع وكلّ ذي مخلب من الطير، رقم الحديث 1932، ص1533.
[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص483.
[3] سورة المائدة: الآية 04.
[4] المصدر نفسه، ص483.
[5] ينظر: القاعدة الكلية إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول، محمود عبور هرموش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1406ه–1987م، ص285.
[6] المرجع نفسه، ص285.

الكلام إنّما هو إفهام السّامع ما ليس عنده، فإذا دار اللّفظ بين التّأسيس والتأّكيد تعيّن حمله على التّأسيس»[1]؛ لأنّه الأصل ما لم توجد قرينة، وبهذا يحمل النّص على ظاهره فتتّضح دلالته.

وبيّن التّلمساني التّأسيس لمعنى جديد في قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[3]، ومن منطلق أنّ الأصل في الكلام التّأسيس لا التّأكيد توصّل المالكية إلى «أنّ المتعة غير واجبة على المطلق بقوله تعالى: ﴿حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾﴿حَقّاً عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، والواجب لا يختص بالمحسنين ولا بالمتّقين، بل يجب على المحسن وعلى غيره وعلى المتقي وعلى غيره»[4]، ومن هنا أسّس الأصوليون من المالكية معنى جديدًا؛ وهو عدم وجوب المتعة على المطلق؛ لأنّ تكليف المسلمين بأمر واجب لا يختص به المحسن والمتقي، وعليه فتخصيصها بالذكر ليس تأكيدًا لوجوب المتعة؛ لأنّ الأصل في الكلام التّأسيس لا التّأكيد.

1-2-6 التّرتيب وفي مقابلته التّقديم والتّأخير:

بما أنّ المعاني أسبق من الألفاظ، فلا محالة أنّ المتكلّم يرتّب مفرداته حسب المعاني، كما يمكنه أن يقدم أو يؤخر في ترتيب المفردات، لكن يتطلب هذا قرائنَ توضّح قصده من المعنى، وهذا يحيل إلى أنّ التّرتيب هو الأصل فعلى الأصولي أن يستنبط المعنى المنبثق عن ترتيب المفردات، فيمسك بالمعنى الظاهر دون تقديم وتأخير بين مفردات البّنية اللغّوية، ليصل إلى معنى آخر دون الاستناد إلى قرينة.

---

[1] التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، حقّقه وعلّق عليه محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط2، 1401ه-1981م، ص167.

[2] سورة البقرة: الآية 236.

[3] سورة البقرة: الآية 241.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص484.

ومن هذا المنطلق احتج المالكية ومن وافقهم «على أنّ العود في الظّهار شرط في وجوب الكفارة»[1]، وهذا مستفاد من ترتيب مفردات الآية القرآنية الآتية: ﴿وَالذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا ﴾[2]، فالآية دلّت على أنّ الّذي يظّهّر من نسائه، ثمّ يعود في قوله فيجب عليه تحرير رقبة، وهذا المعنى استوجبه الترتيب؛ لأن «الأصل في الكلام بقاؤه على ما هو عليه من التّرتيب، وعدم التّقديم والتّأخير فيه»[3] دون وجود قرينة تصرف الكلام عن هذا الظّاهر إلى المعنى المرجوح.

1-2-7 العموم وفي مقابلته الخصوص:

ترد في اللّغة بعض الألفاظ العامة فتستغرق كلّ ما تصلح له، ولا يمكن أن يلحقها الخصوص إلّا بالقرينة ومن الأسماء العامة أسماء الشرط؛ ومن بينهما "من" والّتي تستغرق العاقل في مثل قول الرّسول صلى الله عليه وسلم «مَنْ أحيا أرضًا ميتةً فهي له»[4]، "فمن" هنا لفظ عام ولا يوجد في هذا الكلام ما يخصصه لذا احتج بعض المالكية «على أنّ الذّمي يملك بالإحياء»[5]؛ فهو مندرج ضمن عموم "من" ولا يمكن أن يخرج الذّمي عن هذا العموم؛ لأنّه صرف عن ظاهر الخطاب من دون قرينة وهذا يكفل للنّص وضوحه.

1-2-8 الإطلاق وفي مقابلته التّقييد:

تفطّن الأصوليون إلى وجود ألفاظ مطلقة في النّصوص الشّرعيّة، كما قد يلجأ الشّارع إلى تقييدها بقيد، والمطلق هو«اللّفظ الشّائع في جنسه والأصل فيه أن يبقى على إطلاقه»[6]، إذا لم يقيّد بقيد؛ لأنّ هذا أَخْذٌ بظاهر النّص.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ، ص485.

[2] سورة المجادلة: الآية 03.

[3] المصدر نفسه، ص486.

[4] أخرجه ابن حجر العسقلاني، في الدراية في تخريج أحاديث الهداية،كتاب أحياء الموات، رقم الحديث 984، 244/2.

[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص457، 488..

[6] المصدر نفسه، ص513.

ومثال اللّفظ المطلق رقبة في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[1]، وأيضًا في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِير رَقَبَةٍ ﴾[2]، ومن هذين النّصين الشّريفين توصّل الحنفية إلى أنّ رقبة الكافر تجزئ في كفارة اليمين والظهار[3]، وهذه الدّلالة مستوحاة من ظاهر الآيتين؛ إذ لم تقيد الرّقبة بقيد فبقي اللّفظ على إطلاقه.

لقد بيّن التّلمساني مجموعة من المسالك الّتي يمسك منها اللّفظ على ظاهره، إذا لم توجد قرينة تصرفه عن ذلك؛ لأنهم أمام نص شرعي لا يمكنهم قراءته عن طريق التّأويل إن لم توجد قرائن أو أدلة تحيل إلى المعنى الباطن دون الظّاهر، وعليه يجب المسك بالمعنى الظاهر للنّص.

وهذه المسالك التي ذكرها التلمساني تعود إلى أصل المفردات إبّان وضعها الأول؛ سواءً ما تعلق بالمفردة حال إفرادها كالتّأسيس والإطلاق والعموم وغيرها، أو تعلّق بها أثناء مصاحبتها لمفردات أخرى، مشكلة نسيجًا لغويًا كالتّرتيب، هذه المسالك يجب على مستنبط الأحكام الشّرعية التّفطن إليها والأخذ بها لئلا يصرف الكلام من المعنى الرّاجح إلى المرجوح بدون قرينة.

2- الغموض الدّلالي عند الشريف التلمساني:

لفت الغموض الدّلالي للنّصوص أنظار البلاغيين والنقاد والأصوليين، ورأى ابن قيم الجوزية أنّ الغموض الدّلالي ينجم عن عدم التّطابق الدّلالي بين ما يقصده المتكلم وما يفهمه السّامع، فيصل المتلقي إلى دلالة إضافية لم يقصدها المتكلّم، فيقسّم بذلك دلالة النصوص إلى قسمين: «حقيقة وإضافة، فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدّلالة لا تختلف والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدّلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب السّامعين في ذلك»[4]، فالدّلالة الحقيقية للنّص نتجت عن الوضوح الدّلالي للنّص، بينما الإضافية تنبئ عن وجود غموض دلالي في النّص فاحتمل بذلك دلالات مختلفة تباينت تبعًا لاختلاف القدرات العقلية للسّامع.

---

[1] سورة المائدة: الآية 89.

[2] سورة المجادلة: الآية 03.

[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، مصدر سابق، ص513، 514.

[4] طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، عبد الرحمن السعدي، دار البصيرة، ط1، 2000، ص220.

فالغموض الدّلالي عند الأصوليين يعني تعدد المعاني للنّص الواحد، وقد يرجّح معنى معين بمرجح أو قرينة فتتّضح دلالة النص، وقد تتساوى الاحتمالات، مما يعني أن النّص مجملًا.

وقد استهجن النّقاد والبلاغيون التّعقيد واعتبروه خروجًا عن البلاغة، بينما استهواهم الغموض الفني للنّص واعتبروه مكسبًا يضمن له الحياة والاستمرارية؛ بحكم تعدد القراءات للنّص الواحد، بغية الإمساك بالمعنى المدفون، إذن الغموض الفني يستفز القارئ ويثير فضوله، فيحاول جاهدًا الوصول لمقصدية المتكلم والقرآن الكريم خير دليل على ذلك إذ تعددت التّفسيرات وتنوعت باعتباره حمّال أوجه، فمنذ عصر صدر الإسلام إلى عصرنا الرّاهن ومازالت الأذهان تقلب آياته فتستشف دلالات جديدة.

ولعلّ الأدب الراقي نال حظه من الغموض الفني؛ لأنّ الكاتب عندما ينشأ نصه بلغة راقية يهدف بشكل أو بآخر «إلى مغايرة المعنى اللّفظي عن طريق حيل كلامية، تستهدف خلق سياقات لغوية وفنية، يلجأ إليها صاحبها ليتمكّن من صناعة معنى جديد، عن طريق الدّمج بين الألفاظ وتركيبها بشكل غير مألوف أو عن طريق قصقصة أو قطع أواصر اللّفظ حذقًا للخروج بمعنى جديد، أو لاستقطاب معنى ذهني بعيد عن المتلقي العادي»[1]، فيجد المقبولية لدى القارئ، ولضمان تجدد القراءة للنّص، وهذا يحيل إلى أنّ الغموض أصبح متعمدًا من طرف صاحب الخطاب، لذا يلجأ إلى التّركيب بشكل مغاير ليثير فضول القارئ.

ويرى "يحي العلوي" أنّ الخطاب المدفون الدّلالة يضفي بلاغة على النّص؛ لما يوقعه من حيرة لدى المتلقي، فيحاول جاهدًا استنطاق كنهه يقول: «اعلم أنّ المعنى المقصود إذا ورد في الكلام مبهمًا فإنه يفيده بلاغةً ويكسبه إعجابًا وفخامةً؛ وذلك لأنّه إذا قرع السّمع على جهة الإبهام فإنّ السّامع له يذهب في إبهامه كل مذهب... ويؤيد ما ذكرناه هو أنّ الإبهام أولًا يوقع السّامع في حيرة وتفكر واستعظام لما قرع سمعه، فلا تزال نفسه تنزع إليه وتشتاق إلى معرفته والإطلاع على كنه حقيقته»[2] فبمجرد قرع سمعه لخطاب مبهم نلفيه يستحضر كلّ المعاني المتوقعة، محاولًا الوصول إلى الدّلالة المقصودة.

والقرآن الكريم -كما يرى ابن الأثير- حافل بالآيات المبهمة، التي تتيح المجال للمفسر أن يتصور ما ينضوي تحتها من دلالات يقول: «وأما الإبهام من غير تفسير، فكثير شائع في القرآن الكريم منها قوله تعالى:

[1] في التراث والشّعر واللغة، شوقي ضيف، دار المعارف، ص10.

[2] كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم وحقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، طبع بمطبعة المقتطف بمصر ، 1222ھ-1910ء، 78/2.

﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ﴾[1]، فاللّفظ المبهم في الآية الكريمة هي "فعلتك" إذ لم تفسر هذه الفعلة»[2]، إذ لو قدرت أيّ تقدير للفعلة: «لم تجد له من الإفصاح ذوق البلاغة الّتي تجده مع الإبهام، وذلك لذهاب الوهم فيه كلّ مذهب، وإيقاعه على محتملات كثيرة»[3]، وهذا ينبئ عن البلاغة، فالإبهام هنا له من البلاغة ما لم تتوفر للإفصاح وتفسير الفعلة بمعنى محدد ودقيق.

وقد نفّر البّلاغيون والنّقاد من التّعقيد الذي لا يثري النّص، إنّما يلبس المعنى على المتلقي الّذي يحاول جاهدًا فهم ما التبس عليه، ليصل في نهاية المطاف إلى معنى بسيط، لا يستحق كلّ ذلك العناء والجهد، ومن بين الوسائل التي يلجأ إليها الأديب فيعقد المعنى على المتلقي تقديم ما حقه التّأخير، وتأخير ما حقه التقديم دون وجود داعٍ لذلك، وبالتّالي يخرج باث الخطاب كلامة من مضمار البلاغة، ومثّل البلاغيون لهذا بما أنشد الأخفش للفرزدق[4]:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حَيّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ.

فالبيت غموضه غير مقبول عند البّلاغيين نظرًا لـ« تراكب معانيه بتقديم ما كان يجب تأخيره، وتأخير ما كان يجب تقديمه؛ لأنّ الأصل في معناه وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملكًا أبو أمه أبوه»[5]، وإذا قارنا بين معنى البّنية اللّغوية للبيت والمعنى المقصود ألفينا التباين؛ فالشّاعر قد عقّد معنى البيت بواسطة التّقديم والتأخير.

فالغموض الفني أمرٌ لا مناص منه في النّص الأدبي عمومًا والشّعر على وجه الخصوص، لذا يجب علينا «أن نقدره التقدير اللائق به، فلا نغالي في ازدرائه وتحقيره، فهو من أهم أسباب جمال الشعر وحسنه، ومن يدري ربما كان من أهم أسباب خلود الشعر وبقائه، فإن الآثار الشعرية تشرق عليها الحياة في العصور المختلفة بينما تبلى القطعة العلمية بمرور الزمن ... وأكبر ظني أن هذا يرجع إلى وضوح القطعة العلمية»[6]، مقابل

[1] سورة الشعراء: الآية 19.

[2] المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، ضياء الدّين بن الأثير، قدّمه وعلّق عليه أحمد الحوفي، بدوى طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، الفجالة القاهرة، 199/2.

[3] المثل السائر، ابن الأثير، مصدر سابق، 201/2.

[4] النكت في تفسير كتاب سيبويه، أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشّنتمري، قراءة وضبط يحي مراد، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت،49/1.

[5] المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، ابن الأثير ، 306/1.

[6] في التراث والشعر واللغة، شوقي ضيف، ص10.

غموض القطعة الأدبية، التي تدعو القارئ إلى إعادة النّظر فيما تستره من معانٍ، ويحاول التّقرب منها بكلّ الوسائل لعلها تفصح عن معناها الخفي.

أمّا نظرة الأصوليين فهي مختلفة عن البلاغيين والنّقاد، فلم يشهد لهم البحث عن متعة الغموص أنّما حاولوا جاهدين إزالة الغموض عن النّص؛ بالبحث عن القرائن الّتي تساعدهم في فهم الدّلالة لأنّهم يبحثون عن الدلالات ليبنوا عليها أحكامًا شرعيةً.

2-1 مجال الغموض:

لقد عاين الأصوليون النّصوص التّشريعية عن كثب؛ لذا توصلوا إلى أنّ للغموض درجات فقسّم الحنفية غامض الدلالة إلى أربعة أقسام وهي: «الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه»[1]، وهذا حسب درجة الخفاء من أقل درجة وهو الخفي وصولًا إلى الأخفى وهو المتشابه، أمّا المتكلمون فإنهم يقتصرون على التّقسيم الثّنائي لخفي الدلالة وهما المجمل والمشابه[2]، وسنقتصر على تقسيم المتكلمين.

2-1-1 المجمل:

تباينت تعريفات الأصوليين للمجمل فهو عند الشّيرازي(ت476هـ): «مالا يعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره»[3]؛ أي أنّ اللّفظ المجمل مستور الدّلالة ويحتاج إلى غيره لتنكشف دلالته، أمّا الجويني(ت478هـ) فيرى أنّ المجمل يعني به الأصوليون ما أبهم معناه يقول: «والمبهم هو الّذي لايعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللاّفظ ومبتغاه»[4].

أما الآمدي(ت631هـ) فيرى أنّ الإجمال يتخلل اللّفظ المحتمل لمعنيين، وبشكل متساو يقول: «المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مـــــــزية لأحـــــــدهما على الآخـــــــــر بالنســـــــــبة إليه»[5]، أي أنّ اللّـــــــفظ المجـــــــمل يتنازعه معنيـــــــان، ولا يمـــــــكن التّرجيح بينـــــهما.

[1] أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص118.
[2] ينظر : تفسير النصوص، محمد أديب صالح، 326/1.
[3] اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص49.
[4] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 153/1.
[5] الإحكام، الآمدي، 12/3.

أما الإيجي(ت756هـ) في شرحه فرأى أنّ المجمل هو«ما لم تتضح دلالته، والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة»[1].

أمّا الشّريف التّلمساني فتعريفه للمجمل يقترب من تعريف الآمدي فيرى أنّ المجمل غير متّضح الدّلالة؛ نظرًا لتوارد مدلولين على دال واحد، وبشكل متساوٍ فيقول: «... وإن احتمل [اللّفظ] معنيين؛ فإمّا أن يكون راجحاً في أحد المعنيين، أو لا يكون راجحًا، فإن يكن راجحًا في أحد المعنيين فهو المجمل؛ وهو غير المتّضح الدّلالة»[2].

تحيل التّعريفات السّابقة أنّ المجمل لفظ دال لكن دلالته خفية ويبدو أنّ تعريفات الشّيرازي والجويني وابن الحاجب عامة تحيل أنّ كلّ لفظ خفيَ مراده فهو مجمل، بينما الآمدي والتّلمساني يضيقان دائرة المجمل بكونه اللّفظ الّذي يحتمل مدلولين بشكل متساوٍ، فهو بذلك يحتاج إلى قرينة لترجّح المعنى المراد.

2-1-2 المتشابه:

ينطلق الشّيرازي في تعريفه للمتشابه من التّباين الموجود عند المتكلّمين في ماهية المتشابه يقول: «اختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال هو والمجمل واحد، ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه، وما لم يطلع عليه أحدًا من خلقه، ومن النّاس من قال المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام، ومنهم من قال المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السّور كا (المص) و(المر) وغير ذلك، والصّحيح هو الأوّل؛ لأنّ حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه، وأمّا ما ذكروه فلا يوصف بذلك»[3]، يقرّ أنّ المجمل هو المتشابه والرأي نفسه نجده عند الجويني بقوله: «والمتشابه هو المجمل»[4]، ويبيّن الجويني أنّ البّحث عن دلالة المجمل تتعلق بالأحكام الشّرعية، فإذا تعلّق به حكمٌ شرعيٌ فينبغي التّنقيب عن دلالته، أمّا إذا لم يتعلق به حكمٌ شرعيٌ، فلا ضير أن يبقى على إجماله يقول: « والمختار عندنا أنّ كلّ ما يثبت التّكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإنّ ذلك يجرّ إلى تكليف المحال، وما لا يتعلق بأحكام التّكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه، واستئثار

[1] شرح العضد، الإيجي، ص237.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص427.
[3] اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص52.
[4] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 155/1.

الله تعالى بسرٍ فيه»[1]، فالمتشابه عند الشّيرازي والجويني هو المجمل؛ ومرد ذلك الاشتباه أوالخفاء الوارد في دلالته، ومن خلال تفريق الجويني بين المجمل الّذي يبقى على إجماله، والمجمل الذي يجب البحث عن دلالته يتضح أن المتشابه عندهما أعمّ من المجمل؛ فالشّيرازي رأى أنّ المجمل يحتاج إلى غيره، ليعرف المراد منه، بينما المتشابه كما أورده الجويني يمكن أن يبقى على إجماله، لهذا فالمتشابه يحوي بين طياته المجمل الذي يمكن الوصول إلى دلالته بفضل قرائن كما يضم ما استأثر الله بعلمه.

أمّا الشّريف التّلمساني فلم يخض في المتشابه، وبذلك خالف المتكلمين في هذا التّقسيم، فرأى أنّ غامض الدّلالة هو المجمل فقط، لأنّ المجمل يستفاد منه الحكم الشرعي، بينما المتشابه لا يستقى منه الحكم الشرعي فهو إذن ما استأثر الله بعلمه، لأنّ التّقسيمات التي أوردها للواضح أو الخفي أوردها ضمن متعلقات الأحكام الشّرعية، أي ينبثق عنها حكم شرعي، لذا ضرب صفحًا عن المتشابه؛ مما يعني أنّه لا دلالة له على حكم شرعي، وهذا الرأي الذي أورده يلتقي مع رأي ابن حزم (ت 456هـ) والّذي رأى أنّ غامض الدّلالة هو المجمل فقط فيعرفه بقوله: «لفظ يقتضي تفسيرًا يؤخذ من لفظ آخر»[2]، ويقصد باللّفظ الآخر هو اللّفظ المفسر فيعرفه بقوله: «لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور»[3]، أمّا المتشابه لم يدرجه ضمن خفي الدّلالة فهو أشد إبهامًا لهذا لم تتعلق به الأحكام الشّرعية يقول: «المتشابه لا يوجد في شيء من شرائع إلّا بالإضافة إلى من جهل دون من علم، وهو في القرآن وهو الّذي نهينا عن اتباع تأويله وعن طلبه، وأمرنا بالإيمان به جملة، وليس في القرآن إلّا للأقسام الّتي في السّور كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾[4]... والحروف المقطعة التي في أوائل السّور»[5]، فالمتشابه عنده ما استأثر الله بعلمه، لذا لم يتعلق به الحكم الشرعي، ولا يجب البحث عن دلالته.

[1] البرهان في أصول الفقه، الجويني، مصدر سابق، 156/1.

[2] الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، حققه إحسان عباس، ط الآفاق الجديدة، 42/1.

[3] المصدر نفسه، 42/1.

[4] سورة الضحى: الآية 01، 02.

[5] المصدر نفسه، 48/1.

2-2 أسباب الغموض الدّلالي عند الشّريف التّلمساني:

يذهب اللّغويون إلى أنّ الوظيفة الأساسية للّغة هي إحداث تواصل بين باث ومتلقٍ عبر هذه القناة، ولكي يتمّ ذلك وجب اتّسام البنية التّركيبية بالوضوح الدّلالي؛ لأنّ «المقصود من وضع اللّغة إنّما التّفاهم»[1] بين طرفي العملية التّواصلية، لذا على باث الخطاب أن يتحرى الوضوح الدّلالي في كلامه أو أن يدعّم خطابه الغامض بما يجليه.

ولعل اللغة المنطوقة أقلّ عرضة للغموض من اللّغة المكتوبة؛ نظرًا لما يصطحب الكلام من إيماءات وإشارات وحركات بالجسم واليد والعين،كما يصطحب الكلام نوع من التّلوين في الآداء الصوتي يتمثل في النّبر والتّنغيم[2]، كلّ هذه القرائن تسهم في الوضوح الدّلالي للبنية اللّغوية.

كما قد يكتنف الغموض اللّغة المنطوقة وهذا راجع «للمتكلم أو الكلام أو السامع»[3]؛ أي أطراف عملية التواصل.

أما اللّغة المكتوبة فهي أكثر عرضة للغموض الدّلالي؛ لأن الكتابة تحصر الكلام في قناة واحدة، بعيدًا عمّا يصحبه من سياقات تجلي معناه وتقرب مأخذه، وترفع الغموض عنه، وهذه القناة تتمثل في لغة بصرية لا سمعية، ومن ثمّ فهي عرضة للغموض الدلالي[4].

وقد تنبه الأصوليون إلى أنّ الغموض الدّلالي قد ينشأ عن المتكلم، أو المخاطب أو البنية اللّغوية، فمثال ما يرجع إلى المتكلم ما أوردناه عن الرّسول صلى الله عليه وسلم وهو يمازح الأعرابي وباستناده إلى التورية ليلبس المعنى على المخاطَب.

وقد يرجع الغموض الدّلالي إلى البنية اللغوية؛ كأن يرد فيها أحد أسباب الغموض الدلالي الّذي رصده الأصوليون؛ مثل التّرادف الّذي قد ينجم عنه عدم فهم المخاطَب لما يقصده المتكلم، وبذلك يخل «بالفهم التام لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر، فيحتاج كلّ واحد

[1] الإحكام، الآمدي، 39/1.
[2] ينظر: العربية والغموض، دراسة لغوية، حلمي خليل، ص15.
[3] المرجع نفسه، ص16.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص16.

منهما إلى حفظ تلك الأسماء حذرًا من هذا المحذور فتزداد المشقة»[1] على المخاطَب والمتلقي؛ للتّباين الموجود في الكفاية اللغوية لديهما، وهذا راجع إلى كثرة المسميات لمدلول واحد.

ويرجع الشّريف التّلمساني الغموض إلى أسباب لغوية بحتة؛ فمنها ما هو راجع إلى اللّفظ في حالة إفراده ومنها ما يرجع إليه في حالة تركيبه يقول التّلمساني: «اعلم أن الإجمال تابع للاحتمال، والاحتمال في اللّفظ إمّا في حالة الإفراد؛ إمّا في نفس اللّفظ، وإمّا في تصريفه وإمّا في لواحقه، والاحتمال في التّركيب؛ إمّا في اشتراك تأليفه بين معنيين، وإمّا بتركيب المفصل وإمّا بتفصيل المركب فهذه ثلاثة أقسام»[2]، ومن خلال مقولة التّلمساني فأسباب الغموض هي:

1) ما يرجع إلى اللّفظ في حالة إفراده وهي:

- المشترك اللفظي.
- التّصريف.
- اللّواحق من النّقط والشّكل.

2) ما يرجع إلى اللّفظ في حالة تركيبه:

- اشتراك التّأليف بين معنيين.
- تركيب المفصل.
- تفصيل المركب.

يرى التّلمساني أنّ الإجمال في اللّفظ أو في التّركيب يلبس الدّلالة على المتلقي، نظرًا للاحتمال الّذي يوقعه فيه، وفيما يلي الموارد الّتي يدخل من خلالها الإجمال للّفظ والتّركيب، فيعتريه بذلك الغموض الدّلالي.

[1] المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، 256/1.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص438.

2-2-1 الاشتراك في اللّفظة نفسها:

لقيت ظاهرة المشترك اللّفظي عنايةً من لدن اللّغويين والأصوليين، والمشترك «هو اللّفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا؛ كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء»[1]، من خلال تعريف الغزالي يتّضح لنا أنّ إطلاق المشترك على معانيه كان عن طريق الوضع الأوّل للمفردة، فهي تدلّ عليهما حقيقة.

أمّا التّلمساني فنلمس له رأيين متباينين بخصوص إطلاق المشترك على معانيه؛ فيرى أنّ اللّفظ المشترك قد يطلق على معناه الأول عن طريق الحقيقة، بينما يطلق الثّاني عن طريق المجاز، وهذا أثناء حديثه عن لفظ الأمر المشترك بين الأمر القولي والشأن فيقول: «الأصل في اللفظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأن تكون دلالته على معنى الأمر بالمجاز»[2]، ويقرّ وهو بصدد تحديده لدلالة القرء بأنّ المشترك وضع للمعنيين عن طريق الوضع فيقول: «والدّليل على ثبوت الاشتراك بين المعنيين لغة اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم وهم أهل اللّغة»[3].

ومن خلال هذا يتضح أنّ المشترك اللّفظي عنده نوعان:

- مشترك وضع في بادئ أمره لمعنى معين، بينما أطلق على الآخر عن طريق المجاز، وهذا النّوع تكتسي القرينة دورًا هامًا في تحديد المعنى المجازي، أمّا إذا غابت القرينة فنرجح الحقيقة على المجاز.
- المشترك الموضوع لمعنيين مختلفين أو أكثر عن طريق الوضع، وهذا يكسب المعنى إجمالًا، ففي بعض الحالات تبقى القرينة قاصرة على ترجيح أحد معنييه أو معانييه.

واعتبر أبو بكر الأنباري أنّ السياق كفيلٌ بتحديد دلالة المشترك اللّفظي باعتبار؛ «أنّ كلام العرب يصحّح بعضه بعضًا، ويرتبط أوّله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب فيه إلاّ باستيفائه واستكمال جميع حروفه،

[1] المستصفي، الغزالي، 97/1.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص479.
[3] المصدر نفسه ص440.

فجاز وقوع اللّفظة على المعنيين المتضادّين؛ لأنّها يتقدّمها ويأتي بعدها ما يدلّ على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد منها حال التّكلم والإخبار إلّا معنى واحد»[1]، وللسّياق دور في ترجيحه.

ويعضّد ابن الأنباري كلامه ببيت شعري يبيّن فيه دور السّياق في تحديد معنى "جلل" الّتي تعني الأمر العظيم واليسير، فيرجّح المعنى من منطلق السّياق في قول الشّاعر[2]:

كُلُّ شيءٍ مَاخَلاَ الموتَ جَلَلْ وَالْفَتَى يَسْعَى وَيُلْهِيه الأَمَلْ.

فالسّياق هنا حدّد المقصود بلفظ" جلل "فوردت بعد الموت، ولا شك أنّه أمر عظيم؛ لذا تعني "جلل" الشيء الهين واليسير.

فالمشترك اللّفظي هو اللّفظ الواحد المشترك بين معنيين أو أكثر مختلفين أو متضادّين، ومثّل التّلمساني للمشترك الّذي أجمل المعنى بلفظة "القرء" في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[3]، فالنّص القرآني خفيت دلالته؛ وهذا متأتي من لفظة قرء «وهو يطلق للحيض... ويطلق للطهر الفاصل بين الحيضتين»[4]، فبذلك يحتمل النّص القرآني معنيين مختلفين هما؛ أنّ المطلقات يتربصن ثلاث حيضات، أويتربصن ثلاثة أطهار، ويورد التّلمساني أدلة لصحة المعنيين:

- القرء يعني الطهر وهذا مذهب المالكية استنادًا إلى المعنى اللّغوي وإلى الشّواهد الشّعرية؛ فالمعنى اللّغوي للقرء هو الطّهر[5]، كما يستدلون أيضًا بقول الأعشى والذي يعني بالقرء الطّهر[6]:

وفي كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَاشمُ غَزْوَةٍ تَشُدُّ لِأَقْصَـــاهَا عَزِيْمَ عَزَائِكَا

مُوَرِّثَةٍ مَالًا وفي الحَمْدِ رِفْـــعَةً لما ضَاعَ فيهَا مِنْ قُروءِ نِـــسَائِكَا

[1] كتاب الأضداد، محمد بن قاسم الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ص02.

[2] المصدر نفسه، ص02

[3] سورة البقرة، الآية 225.

[4] روح المعاني، الألوسي، 526/1.

[5] ينظر: الصحاح، الجوهري، (قرأ)، ص924.

[6] كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير ميمون بن قيس بن جندل الأعشى والأعشين الآخرين، طبع بمطبعة آدلف، 1927، ص27.

كما رجّح بعض المالكية دلالة القروء في الآية إلى الطّهر بقرينة الجمع، فرأوا أنّ لفظ القرء في حالة إفراده يكون مجملًا، أمّا في حالة جمعه على أقراء فيعني الحيض، وفي حالة جمعه على قروء يعني الطّهر يقول التلمساني: «ولما جُمع القرء في الآية على قروء دَلّ على أنّ المراد به الطهر لا الحيض»[1].

- يرى الحنفية أنّ القرء في الآية يدلّ على الحيض، ويستدّلون على ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «دعي الصّلاة أيّام أقرائك»[2]، فهذا الحديث يحيل إلى أنّ القرء يدلّ على الحيض.

وقدح الحنفية في اعتبار نوع الجمع قرينة؛ وذلك باستنادهم إلى بيت شعري صادر عن الأعرابي؛ والّذي يحيل إلى أنّ نوع الجمع لا يمكن أن يعتدّ به كقرينة توضّح دلالة قروء في الآية الكريمة يقول الشاعر:[3]

يَارُبَّ ذِيْ ضِغْنٍ وَضَبِّ فَارِضٍ لَهُ قُرُوْءٌ كَقُرُوْءِ الحَائِضِ.

ويقصد الشاعر أنّ للموصوف أوقات تهيج فيها عداوته[4]، مقارنة بالأوقات الأخرى، وهذا يماثل أوقات المرأة الحائض، ففي البيت الشّعري جمع القرء على قروء، ومع ذلك فيدل على الحيض وعليه يبقى الاحتمال والإجمال وارد حالة الإفراد والجمع معًا[5].

2-2-2 التّصريف:

رأى الأصوليون أنّ بعض الأبنية يلتبس بعضها ببعض؛ نظرًا لوجود سبب ما كالاعتلال أو التّضعيف، ومن ثمّ أوكلوا الغموض في مثل هذه الصّيغ إلى الصّرف وهو«علم بأصول يُعْرَفُ بها أحوال أبنية الكلم الّتي ليست بإعراب»[6]، وتبنى الكلمة في اللّغة العربية من أصل واحد، تنبثق عنه مشتقات عديدة لها دلالتها الخاصة، فاسم الفاعل غير اسم المفعول، والتّثنيه غير الجمع لذا عرّف الحملاوي الصّرف بمعناه العملي بقوله: «تحويل الأصل

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص442.

[2] أخرجه التّرمذيّ في سننه بالصيغة التالية: قال الرّسول صلى الله عليه وسلم في المستحاضة « تدع الصّلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كلّ صلاة وتصوم وتصلي»، أبواب الطهارة، باب ما جاء أن المستحاضة تتوضأ لكلّ صلاة، رقم الحديث 126، الجامع الصّحيح، وهو سنن التّرمذي، أبو العباس محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، 220/1.

[3] تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، المطبعة العلمية، ص53.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص53.

[5] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص442.

[6] الشافية في علم التصريف، أبو عمرو عثمان بن عمرو الدويني النّحوي المعروف بابن الحاجب (ت 646ﻫ)، دراسة وتحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية، 6/1.

إلى أمثلة مختلفة، لمعانٍ مقصودة لا تحصل إلّا بها؛ كاسمي الفاعل والمفعول واسم التّفضيل والتّثنية والجمع»[1]، فالصّرف يضفي دلالة على الكلمة حتى ولو لم تدرج في السّياق؛ فمثلًا قارئ تدل على إنسان قرأ كتابًا ما، أمّا مقروء فتدل على الكتاب الّذي قُرِأَ، فالصّرف إذن قرينة يوضح الدّلالة.

وقد يلتبس اسم الفاعل باسم المفعول فيتحد اشتقاقهما من«كلّ فعل على وزن افتعل، إذا كان معتل العين أو مضعّفًا ... لأنّ الكسرة المميزة لاسم الفاعل والفتحة المميزة لاسم المفعول كلتاهما تسقط للاعتلال والتّضعيف»[2]، فينبثق عن هذا الفعل صيغة واحدة مشتركة بين اسم الفاعل والمفعول، ويمثّل الشّنقيطي لذلك بالمختار والمضطر؛ فالأول مشتق من فعل معتل العين؛ أي "اختار" والثّاني مشتق من فعل مضعف وهو اضطر، فلذلك تماثل فيهما اسم الفاعل باسم المفعول، فيؤدي هذا إلى الغموض الدّلالي.

ويلتبس الفعل المبني للمجهول بالمعلوم في بعض الأبنية فيكتنف البنية التباس دلالي، وينبه ابن جني أنّ العرب لجأت إلى الإشمام[3]؛ لرفع اللّبس في مثل هذه الصّيغ المتداخلة، ويمثّل لذلك بقول العرب: «كِلْتُ طعامي فيخلصون الكسرة في الكاف، إذا كنتَ الفاعل ويقولون كُلْتُ طعامي، فيشمون الكاف الضم إذا كنتَ المفعول بين الفاعل والمفعول»[4]، من خلال هذا يتبيّن أنّ العرب أدركت الالتباس الحاصل بين الفعل المبني للمجهول والمعلوم، فلمّا وجدوا أنّ الفعل" كلتُ" مشتركًا بين الصيغتين لجأوا إلى الإشمام كعلامة فارقة والاشتراك حصل عندهم بسبب الإعلال في الفعل "كال".

كما يحصل التّداخل بين اسم الفاعل والمفعول، يحصل كذلك بين الفعل المضارع المبني للمعلوم والمبني للمجهول وذلك «في كل صيغة فاعل مضعّفة، يستوي لفظ اسم فاعلها واسم مفعولها، كما يستوي مضارعها المبني للفاعل ومضارعها المبني للمفعول»[5]؛ ومثاله الفعل تُضَارَّ في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ

[1] شذا العرف في فن الصّرف،أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي،(ت 1315ﻫ)، قدّم له وعلّق عليه محمد بن عبد المعطي، دار الكيان للطباعة والنشر، ص49.

[2] مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص282،

[3] أشم الكسرة فصارت بين الضمة والكسرة، ينظر: المنصف لكتاب التصريف، أبو الفتح عثمان بن جني النّحوي، تحقيق إبراهيم مصطفى عبد الله أمين، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، مصر، ط1، 1473ﻫ-1954ﻫ، 149/1.

[4] المصدر نفسه، 254/1.

[5] مذكرة أصول الفقه، الشّنقيطي، ص282.

بِوَلَدِهَاَ﴾[1]، فهو مشترك بين البناء للمعلوم و المجهول، ومعناه «لا تدفعه عنها لتضرّ أباه بتربيته ... كما لا يحل له انتزاعه منها لمجرد الضرار لها»[2]، فالمعنى الأول تأتّى من البناء للمعلوم، أمّا الثّاني فناتج عن البناء للمجهول؛ فهذا ما جعله مجملًا فأكسب النص غموضًا دلاليًا، ونشأ الإجمال بسبب إدغام الحرف الأخير فيما قبله؛ لذا « يحتمل أن يكون لا تُضارِ بكسر الرّاء [فيكون الفعل مبنيا للمعلوم]، ويحتمل أن يكون لا تُضَارَ بفتح الرّاء فيكون الفعل مبنيا لما يُسَمَّ فاعله»[3]، ولما أُدغم حرف الرّاء في مثيله الّذي قبله اشتركت الصيغة بين الفعل المبني للمجهول والمعلوم، فأصبحت الآية تحتمل معنيين أحدهما لا تضار الوالدة الوالد، وثانيهما لا يضار الوالد الوالدة، ومع اختفاء القرائن المرجحة لمعنى معين يبقى النّص يحتملهما معًا وتبقى دلالته غامضة.

2-2-3 اللّواحق من النّقط والشّكل:

تحتوي اللّغة العربية على حروف متشابهة فيتميز الحرف عن مثيله بالنّقط؛ وبذلك تتضح دلالة المفردات التي تحوي بين طياتها الحروف المتشابهة الرّسم، كما تتميز لغة الضاد بالإعراب، فتنبثق عنه دلالة البنية اللغوية، ولما كان استبدال حركة مكان أخرى يغيّر دلالة البنية استهجنه الرّسول صلى الله عليه وسلم، لما لحن رجل بحضرته فقال:«ارشدوا أخاكم»[4]؛ لأنّ تغيير الحركة يؤدي إلى تغيّر المعنى، لذلك انبرى أبو الأسود الدؤلي لنقط القرآن الكريم نقط إعراب، «وإذ كان من شأن [عمله] أن يحول دون اللّحن في الإعراب، فإنّه ما كان ليحول دون تحريف الكلم؛ نظرًا لتشابه كثير من حروف العربية في رسمها، فاختير لهذه المهمة نصر بن عاصم الليثي، ويحي بن يعمر»[5]، ليتّما عمل أبي الأسود الدؤلي، وليصونا القرآن الكريم من اللّحن الذي تفشى وطال ألسنة الأعراب بسبب الاختلاط.

فالنّقط بذلك سمة دلالية فارقة بين مفردة ومثيلتها، ومما هو معلوم أنّ الحديث النبوي الشّريف رُوي بروايات مختلفة، ففي بعض الحالات ترد مفردة في رواية معينة بنقط حرف وفي أخرى بحذف النّقط، مما يؤثر في

---

[1] سورة البقرة: الآية 232.

[2] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 634/1.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص443.

[4] اخرجه النيسابوري في المستدرك على الصحيحين ، كتاب التفسير، رقم الحديث3643، المستدرك على الصّحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النّيسابوري، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1422هـ-2002م، 477/2.

[5] الطراز في شرح ضبط الخرّاز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله التّنسي، تحقيق أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية ،ط1، 1420، ص44.

معنى البنية، وذلك إذا كانت المفردتان ملائمتين للسّياق اللّغوي، فينجم عن ذلك معنيان ملائمان ومتباينان في الوقت نفسه للبنية الواحدة فيصعب التّرجيح الدّلالي، ومثال ذلك قول الرّسول صلى الله عليه وسلم لما سأله رجل فقال: «يا رسول الله ابتعت قلادة فيها خرز وذَهَبٌ بِذهَبٍ فقال رسول الله: لا، حتّى تُفَصَّلَ»[1]، فالحديث النّبوي الشريف يدلّ على النّهي عن بيع القلادة التي تحتوي على ذهب وخرز حتى تجزأ ويفصل الذهب عن الخرز، لكن هذا الحديث ورد برواية أخرى "حتى تفضل"[2]، فبزيادة النقطة تغيرت دلالة الحديث النّبوي الشّريف وأصبحت مختلفة عن الدّلالة الأولى؛ وهي «أن يكون في الذهب فضل على مقدار الذهب المضاف مع السلعة»[3]، نظرًا لما اعترى كلمة تفصل من إعجام حرف الصاد المتواجد بالمفردة، ومع احتمال الحديث للمعنيين يبقى مجملًا غامض الدّلالة.

لكن المالكية رفعوا الإجمال عن الحديث بالاستناد إلى رواية أخرى، وهي قوله صلى الله عليه وسلم: «لا حتى تميّز»[4]، فرأوا أن هذه الرواية تفسر الرواية الأولى؛ أي قوله "لا حتى تفصل"، وبذلك يرجّح هذا المعنى لورود الروايتين بالمعنى نفسه.

وتكتسي الحركة دورًا مهمًا في إكساب اللّفظ دلالة معينة ضمن البنية اللّغوية، وعليه فتغيّر الحركة لمفردة ما داخل التركيب يؤثر لا محالة في دلالتها، وفي دلالة البّنية اللّغوية التي تحتوي عليها، ويمثّل التّلمساني لهذا النّوع بالفعل "يفرك" في الحديث النّبوي الشريف فيما روي عن الرّسول صلّى الله عليه وسلم أنّه «نهى عن بيع الحبِّ حتى يُفْرَكَ»[5]، فيدل الحديث على النّهي عن بيع الحنطة في السنبل[6]، فالبيع متاح حين يخرج الحب من سنبله وينقّى من مخلفات السنابل وهذا رأي الشافعية.

---

[1] رواه مسلم في صحيحه بالصّيغة التّالية عن فضالة بن عبيد قال: اشتريت يوم خَيْبَرَ قلادة باثني عشر دينارًا فيها ذهب وخرز ففصلتها، فوجدت فيها أكثر من اثني عشر دينارًا فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «لا تباع حتى تفصل»،كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، رقم الحديث 1591، ص1213.

[2] وهذه الرواية لم تثبتها كتب التخريج إلّا ما ورد عند الطحاوي في قوله: «أفضل بعضها عن بعض، ثم بعها كيف شئت»، باب القلادة تباع بذهب وفيها خرز وذهب، شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي، حقّقه وعلّق عليه محمد سيد جاد الحق، بيروت لبنان، ط1، 1399هـ-1979م، 72/4.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص445.

[4] أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، بالصيغة التّالية عن فضالة قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بقلادة فيها خرز معلقة بذهب ابتاعها رجل بسبع أو بتسع فأتى النّبي صلى الله عليه وسلّم فذكر له ذلك فقال: « لا، حتّى تميّز بينهما»، باب القلادة تباع بذهب وفيها خرز وذهب، 72/4.

[5] أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الحنطة في سنبلها، رقم الحديث10615، 495/5.

[6] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص446.

لكن الحنفية رأت أنّ الحديث مجمل، لما لحقه من تصحيف نتيجة تَغيّر الحركة مع ثبوت اللّفظ نفسه[1] فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه «نهى عن بيع الحب حتى يُفْرِك»[2]، فيدلّ الحديث على نهي النّبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحب «حتى يطعم ويبلغ حد الأكل»[3]؛ أي حينما ينضج ويصير صالحًا للأكل، ففي هذه الحالة يجوز بيعه مع حنطته؛ فالنّص مقيد بغاية وهي النضج، فإن نضج جاز بيعه.

واختلاف الحركة في الفعل أدى إلى اختلاف في الحكم المستفاد من النص، فيُفرَك فعل مبني للمجهول يحيل إلى فاعل متكفل بالفرك وتنقية الحب، لهذا أوجب الشّافعية تنقية السنبل من الحنطة، أمّا المعنى الثاني تأتّى من بناء الفعل للمعلوم أي يُفرِك الحب؛ يعنى ينضج ويصلح للأكل.

لكنّ البيهقي حاول رفع الإجمال عن النّص، فرأى أنّ اللّفظ الثاني هو الأصح؛ أي يفرِك وذلك بالاستناد إلى رواية أخرى بلفظ مغاير، لكنّها مفسرة لهذا المعنى يقول: «والأشبه أن يكون يفرِك بخفض الراء الموافقة معنى من قال حتى يشتد»[4]، ويبدو أنّ هذا هو الأصح لما ورد عن محمّد بن سيرين أنّه كان يقول: «لا يباع الحبّ في سنبله حتى يبيضّ»[5]، فالبياض في هذا القول دلالة على نضج القمح، مفسرًا بذلك الروايتين السابقتين.

2-2-4 اشتراك التّأليف:

تتألف البّنية اللّغوية من وحدات لسانية تحتاج إلى روابط ليتحقق الاتساق داخل النص ويجد مقبوليه لدى المتلقي، ومن بين الرّوابط التي يتكئ عليها النّص ليربط لبناته الضمائر، والّتي تحيل عادة إلى ما قبلها.

وتنقسم الإحالة إلى مقامية تربط النّص بسياقه المقامي، ونصية تساهم في اتّساق النّص[6]، وقد يشترك الضمير في إحالته، فيحيل إلى اسمين، مما يوقع المتلقي في اللّبس النّاجم عن تردد الضمير بين اسمين يصلح لهما

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص446.

[2] لم يثبت البيهقي في سننه حركة للفعل يفرك، وأورد المعنيين للفعل؛ أي في حالة النصب والجر، السنن الكبرى، البيهقي، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الحنطة في سنبلها، رقم الحديث، 10614، 495/5.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص446.

[4] السنن الكبرى، البيهقي، 495/5.

[5] المصدر نفسه، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الحنطة في سنبلها، رقم الحديث 10617، 496/5.

[6] ينظر: لسانيات النّص، (مدخل إلى انسجام الخطاب)، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، 1991، ص17، 18.

معًا؛ مثل قولنا علّم المعلم الولد القرآن فأكرمته، فالهاء في هذا المثال يصلح كعائد على المعلم أو الولد، وعليه فالجمله يتخللها اللّبس الدّلالي.

وقد يعتري الاشتراك بنية لغوية، فتتأرجح بين معنيين تصلح لهما معًا، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[1] فالاشتراك وقع في قوله: ﴿ٱلذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، فيرى الشّافعية أنّ هذا التّأليف مشترك بين الزّوج والولي[2]؛ أي أنّ كليهما يصدق عليه هذا التّركيب، فبيديهما عقدة النّكاح، بينما المالكية يرون أنّ الّذي بيده عقدة النكاح هو الولي؛ فنسق الآية «يدلّ على أنّه الأب لأنّ ذلك كله مستثنى من قوله: ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾؛ أي فالواجب نصف ما فرضتم، إلّا أن يقع عفو من المرأة إن كانت مالكة أمر نفسها أو من وليّها إن كانت في حجره»[3]، فاستندوا إلى بنية النص الدّاخلية؛ فالنّص القرآني تخلله الاستثناء، رجّح هذه الدّلالة؛ لأنّ هذا الاستثناء متصلٌ، أمّا إذا كان التركيب يعود على الزوج «فلا بد من القطع بكون الاستثناء منقطعًا؛ لأنّ في صورة عفو الزوج لا يتصور الوجوب عليه»[4]؛ أي إذا كان العفو صادرًا عن الزّوج لا يتصور وجوب نصف المهر عليه للزوجة؛ ويسقط هذا إن وقع عفو من الزوجة أو وليّها.

2-2-5 تركيب المُفصّل:

تتألف البّنية اللّغوية من وحدات متماسكة فيما بينها تنبثق عنها دلالة معينة، واختلف الأصوليون في بعض البنى اللّغوية، فرأى بعضهم أنّ التّركيب برمته يحيل إلى دلالة واحدة، بينما آخرون توصلوا إلى حكم شرعي آخر منبثقًا من تفصيلهم لهذا المركب، وهذا ما أدخل النّص في الغموض الدّلالي.

[1] سورة البقرة: الآية 235.
[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التّلمساني، ص447.
[3] المصدر نفسه، ص448.
[4] روح المعاني، الألوسي، 547/1.

ويمثّل التّلمساني لهذا النّوع من البنى بقول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «تَمْرَةٌ طيبةٌ وماءٌ طَهُورٌ»[1]، فهذا الحديث استنبط منه الأصوليون معنيين أحدهما يرجع إلى تركيب المفصّل، والثّاني إلى تفصيل المركّب.

ومن منطلق تفصيل المركّب استنبط الحنفية جواز الوضوء بنبيذ التّمر؛ «فيقول النبيذ ماء طهور، والماء الطهور يتوضأ به، فيفصّل ما هو مركب»[2]؛ أي أنّ نبيذ التّمر يماثل الماء الطهور، لذا يجوز الوضوء بالنبيذ.

أمّا المالكية فرأوا أنّ هذا الحديث يحتمل أن تستفاد دلالته من التّركيب لا من التّفصيل؛ أي يجوز الوضوء بالخليط «مجموع من تمرة طيبة ومن ماء طهور؛ لأنّه بعد المزج والتّركيب يصدق عليه أنّه تمرة طيّبة، وأنّه ماء طهور»[3]، وفي حالة تفصيل هذا المركب لا يصدق عليه هذا المعنى، لذا رأوا أن هذا الحديث لا يمكن الاستدلال به؛ لأنّه يحتمل أنّ معناه مما يصدق مجموعًا ولا يصدق مفردًا، والاستدلال يتم إلاّ إذا صدق معناه في حالة الإفراد[4]، أمّا الحنفية فيعضدون رأيهم بقرينة خارجية وهي وضوء الرسول صلّى الله عليه وسلم بالنبيذ[5].

2-2-6 تفصيل المركب:

وهذا عكس الذي قبله؛ أي إنّ البنية اللّغوية يفهم منها معنى حال التّفصيل، وآخر أثناء التّركيب يجمع شتات المفصّل، وعليه يلحق البّنية الغموض، ومثّل لهذا التّلمساني بما روي أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم وهو يتوضأ «مسح بناصيته، وعلى العمامة»[6]، فاستنبط المالكية من هذه البّنية وهي مركبة «أنّ الاقتصار على مسح النّاصية وحده لا يجوز، وأنّ المسح على العمامة وحده لا يجوز»[7]، فيجب أثناء الوضوء أن يمسح المتوضئ على ناصيته وعلى العمامة، فلو كان المسح على أحدهما يُجْزيء لاكتفى بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم يقول التلمساني: «فلو كفاه المسح على الناصية لاقتصر عليه، ولو كفاه المسح على العمامة لاقتصر عليه»[8]، فدلالة الحديث تنجم من تركيب المفصل.

---

[1] أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، باب منع التّطهير بالنّبيذ، 15/1.
[2] مثارات الغلط في الأدلة موجود بذيل مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص774.
[3] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص449.
[4] ينظر: المصدر نفسه، ص450.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص450.
[6] أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، باب المسح على العمامة مع الرأس، 100/1.
[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص450.
[8] المصدر نفسه، ص451.

أمّا الحنفية ومن خالف المالكية في هذا، فرأوا أنّه لا يوجد دليل على منع الاقتصار على أحدهما؛ أي يجوز المسح على العمامة أو على الناصية؛ لأنّ المعنى المستقى من تركيب المفصّل «يحتمل أن يكون هذا في وضوء واحدٍ، ويحتمل أن يكون من وضوئين، مسح بناصية في وضوء، ومسح على العمامة في وضوء»[1] آخر ومن تم نستطيع تفصيل المركّب، وبرجوع المالكية إلى راوي الحديث تمكنوا من رفع الإجمال عن النّص حيث ذكر أنه وضوء واحد، وعليه فدلالته تستقى من التّركيب لا من التّفصيل فيدلّ على المسح على النّاصية والعمامة معًا.

يحصر التّلمساني أسباب الغموض في البنية اللّغوية وما يعتريها سواءً في حالة الإفراد أو التّركيب ويلتقي الأصوليون مع علماء الدّلالة في اعتبار المشترك اللّفظي يسبب الغموض الدّلالي، يقول حلمي خليل: «الغموض الذي يحدث بسبب وجود كلمة في جملة، وهذه الجملة صحيحة نحويًا غير أنّ دلالة هذه الكلمة تحتمل أكثر من معنى أي أنّها من قبيل المشترك اللفظيhamonyme»[2]، كما أنّ الأصوليين كانوا أكثر عمقًا؛ لأنهم أثناء حصرهم لأسباب الغموض ينطلقون من نص تشريعي، فنلمس ذلك الغوص في البنية التحتية للجمل، وهذا من خلال عدة أسباب أوردها التّلمساني للغموض من بينها التّصريف فنراهم يعودون بالبنية إلى التّركيب الأصلي لها لعلّهم يجلون المعنى.

3- القرائن عند الشريف التلمساني:

تعدُّ الكلمة أصغر وحدة تحمل معنى معينًا، ومن هذه المنطلق عرّفها أولمان بقوله: «هي أصغر نواقل المعنى، أو أصغر الوحدات ذات معنى في الكلام المتصل»[3]، و مع الاهتمام البالغ بالمفردة إلّا أنّ معظم اللّغويين والأصوليين اعتبروا الكلمة خارج السياق مبهمة، فالسّياق يلقى بظلاله عليها فيحدد الدّلالة المقصودة منها، ويمنحها معنى معينًا بفضل مصاحبتها لمفردات أخرى، وإذا غيّر سياقها قد يتغير معناها فتكتسب معنى جديدًا يقول الجرجاني: «والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًا من التّأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص451.
[2] العربية والغموض، حلمي خليل، ص25.
[3] دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، ص13.

التّركيب والتّرتيب»[1]، ويحيل الجرجاني إلى أنّ السّياق اللّغوي هو الذي يمنح قيمة للمفردة؛ بفضل التّرابط والتّرتيب الّذي تقتضيه سنن اللّغة، فإذا اختل التّرابط تلاشت قيمتها.

أمّا الأصوليون فقد لاقى السّياق عندهم اهتمامًا منقطع النّظير؛ لأنّه معين على الفهم الصّحيح للنّصوص الشّرعية ورائدهم في هذا الشّافعي رضي الله عنه إذ يقول: «فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتّساع لسانها، وأن فطرته أن يُخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا، يُراد به العام الظّاهر، ويستغنى بأوّل هذا منه عن آخره، وعامًا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عامًا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يُعْرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علْمُهُ في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره»[2]، وهذه المقولة تحيل إلى ضرورة الاستناد إلى السّياق المقالي، فهو الذي يحدد دلالة العام الظّاهر الذي يراد به الخاص، وكذلك العام الظّاهر الذي يراد به العام ويدخله الخصوص،كما يحدد دلالة الظاهر الذي يراد به غير ظاهره.

ويبيّن أبو حامد الغزالي الحاجة الماسة للسّياق لتحديد دلالة خفي الدّلالة يقول: «إن كان نص لا يحتمل كفى فيه معرفة اللّغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلّا بانضمام قرينة إلى اللّفظ»[3]، ويفهم من كلام الغزالي أنّ النّص لا حاجة له بالقرينة؛ لأنّه لا يحتمل عدة معانٍ؛ لذا فمجرد فهم اللّغة يفهم المقصود من النّص، أمّا الّذي يحتمل أوجهًا متعددة، فيجب تقصى المعنى الصحيح؛ بالاستناد إلى القرينة والسّياق للتّمكن من التّرجيح بين المعاني المحتملة.

كما نجد ابن دقيق العيد يدرك أهمية السّياق والقرائن، فهي الأمارة التي يضعها المتكلم ليتمكن المتلقي من فهم مراده، لذا فهي مرشدة إلى المعنى الصحيح يقول: «أمّا السّياق والقرائن فإنها الدّالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات»[4]، فإذا كان النّص مجملًا استندنا إلى القرائن لتجلية المعنى، وإن كانت البنية تحتمل أكثر من معنى، فلا محالة أنّ السّياق هو المرجح للمعنى المقصود من بين المعاني المحتملة.

[1] أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ط المدني، ص04.
[2] الرسالة، الشافعي، ص51،52.
[3] المستصفى، الغزالي، 19/2.
[4] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، ابن دقيق العيد، تحقيق محمد حامد الفقي، أحمد محمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ-1953م، 19/2.

3-1 أقسام القرائن:

ومن المفردات الّتي صاحبت السّياق لفظ القرينة فهي بدورها لها أثر في تحديد الدّلالة يقول ابن الدقيق: «أمّا السّياق والقرائن فإنّها الدّالة على مراد المتكلم من الكلام، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات»[1]، فبفضل السّياق والقرائن نتمكن من معرفة قصد المتكلّم؛ فهي بمثابة علامات يضعها المتكلم حتّى يتمكن المخاطب من الوصول إلى المعنى الخفي والصحيح، وقبل أن نخوض في أقسام القرينة عند التّلمساني آثرنا الوقوف عند مصطلح القرينة معرجين على تقسيم بعض الأصوليين للقرينة.

3-1-1 تعريف القرينة:

أ – لغة: القرينة مشتقة من مادة قرن ولها معانٍ عديدة منها: المصاحبة والجمع يقول الجوهري: «واقْتَرَنَ الشيء بغيره وقَارَنْتُه قرانا: صاحبته؛ ومنه قِرَان الكوكب، والقِرَان: الجمع بين الحج والعمرة، والقِرَانُ: أن تَقْرُنَ بين تمرتين تأكلهما»[2].

ب– اصطلاحًا: يرى الشّريف الجرجاني أنّ القرينة كلّ ما يدلك إلى الدّلالة فيقول: «القرينة أمر يشير إلى المطلوب»[3]، ويبدو أنّ تعريف الجرجاني يكتسيه العموم، فأمر في تعريفه تشير إلى القرينة اللّفظية وغير لفظية، أمّا دورها فهو محصور فقط في الإشارة، أي أنّ الدّلالة المتوصلة إليها عن طريق القرينة تكون ظنية، يقول كريم الزنكي: «فكلمه الإشارة تفيد أنّ القرينة غير صريحة في الدّلالة على المطلوب، ويُشعر ظاهر هذا بأنّه لا توجد قرينة قطعية تدل دلالة حاسمة على المطلوب، وهذا خلاف الحقيقة؛ فإنّ القرائن قد تكون قطعية كما في قرينة التّواتر الدّالة على صدق الخبر»[4]، فالدّلالة المتوصل إليها بالاستناد إليها تطمئن إليها النفس.

ومما يدل على وجود قرائن توصل إلى دلالة يقينية تقسيم التّلمساني للنّص إلى قسمين: نص بالوضع ونص بالقرينة، ففي النّوع الأخير من النص، فالقرينة هي التي أجلت وكشفت معناه، وأوصلته إلى درجة القطع واليقين.

---

[1] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، ابن دقيق العيد، مصدر سابق، 19/2.

[2] الصحاح، الجوهري، (قرن)، ص937.

[3] كتاب التعريفات، الشّريف الجرجاني، كتاب القاف، ص182.

[4] دلالة السياق، دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1427ه-2006م. ص182.

أمّا القرافي فيرى أنّ القرينة هي الفيصل بين المعنى الحقيقي والمجازي، فوجودها يحيل إلى أنّ المتكلم قصد المجاز يقول: «القرينة هي الأمارة المرشدة للسامع أنّ المتكلم أراد المجاز»[1]، ويعرّف الشّيرازي القرينة أثناء حديثه عن تقدم النّهي على الأمر باعتباره قرينة يقول: «أنّ القرينة ما يبيّن معنى اللّفظ ويفسّره، وذلك أنّما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله»[2]، فيحيل إلى أنّ القرينة تجلي وتكشف دلالة اللّفظ، فلا تقتصر مهمتها إن وجدت في الكلام أنّ المتكلم أراد الدّلالة المجازية؛ ذلك أنّ تقدّم النّهي على الأمر قرينة تعيد للأمر دلالته الحقيقية وهي الوجوب، لذا فالنّهي في هذا المقام كشف هذه الدّلالة يقول: «أنّه لا خلاف أنّ النّهي بعد الأمر يقتضى الحظر، فكذلك الأمر بعد النّهي وجب أن يقتضي الوجوب»[3]، والّذي كشف عن هذا إنّما هو تقدّم النهي على الأمر وهو قرينة.

أما التلمساني فلا نجد له حدًا للقرينة إنّما نجده يتحدث عنها في عدة مواضع منها:

– خروج الأمر والنّهي عن المعنى الحقيقي إلى المجازي فيقول في صيغة "لا تفعل" المستعملة للنّهي أنّها: «حقيقة في النّهي إجماعًا ومجاز في غيره، فلذلك لا يخرج عن معنى النّهي إلّا بقرينة»[4].

– استناد اللّفظ إلى القرينة لتكشف معناه وتوصله إلى درجة القطع واليقين يقول: «اعلم أنّه قد يتعين المعنى ويكون اللّفظ نصًا فيه بالقرينة والسّياق لا من جهة الوضع»[5].

– أثناء حديثه عن أنواع القرائن كما سيأتي:

ومن خلال هذا يتبين لنا أنّ مهمة القرينة عند التلمساني:

– إنها تعتبر إشارة على أنّ المعنى أُريد به المجاز لا الحقيقة.

– الوصول إلى المعنى الصحيح والمقصود من اللّفظ.

---

[1] نفائس الأصول في شرح المحصول، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دارسة وتحقيق وتعليق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، قرظه عبد الفتاح أبو سنه، مكتبة مصطفى الباز، ط1 ، 1416ه-1995م، 875/2.

[2] التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي (ت476ه)، حققه وشرحه محمد حسن هيتو، دار الفكر العربي، 1403ه-1983م، ص39.

[3] المصدر نفسه، ص39.

[4] مفتاح الوصول الشريف التلمساني، ص413.

[5] المصدر نفسه، ص433.

- مساندة اللّفظ الظاهر ليصبح نصًا؛ أي ليدلّ على معنى واحد.

- التـــرّجيح بـــين المعاني المحتـــملة وإخراج المـــجمل من الغموض إلى الـتّجلي.

فالقرينة عند التّلمســـاني كـل مـا من شأنه توضيح الدّلالة المقصودة من اللّفظ كما تسهم أيضًا في تقوية دلالة اللّفظ الظاهر ليصبح نصًا.

3-1-2 أقسام القرائن عند الشريف التلمساني:

تباين الأصوليون في تقسيمهم للقرائن وقبل أن نخوض في تقسيم التّلمساني آثرنا الوقوف عند بعض التقسيمات التي أوردها العلماء الذين سبقوه وسنكتفي بتقسيم الرّازي والغزالي.

يقسم الرّازي القرائن إلى قسمين وهما: قرائن حالية وأخرى مقامية، وهذا التّقسيم أورده في ثنايا كلامه عن الفرق بين المجاز والكذب فالمجاز في رأية تقترن به قرينة.

القرائن الحالية: يشير إلى تنوع القرائن الحالية فمنها[1]:

-إذا علم أو ظن أنّ المتكلم غير كاذب في كلامه، فالقرينة تدل هنا على إرادة المتكلم المجاز لا الحقيقة.

- إذا اقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أنّ الكلام يراد به المجاز لا الحقيقة.

- إذا علم سبب الواقعة فعرف بذلك أنّه لا يوجد داع إلى ذكر الحقيقة عُلم أن المراد المجاز.

القرائن المقالية: ويعرّفها بقوله: «فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أنّ المراد من الكلام الأول غير ما أُشعر به ظاهره»[2]، ويقصد بذلك قرائن مقالية متّصلة.

يقسم الغزالي القرينة إلى ثلاثة أقسام وهـــي: قرينة لفـــظية وعـــقلية وحـــالية

يقـــول: «والقـــرينة إمّا لفـــظ مكـــشوف كقـــوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ ۥ

[1] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي 332/1.
[2] المصدر نفسه، 332/1.

حِصَادِهِۦ﴾[1]، والحق هو العشر، وإمّا إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[2]، وإمّا قرائن أحوال من إشارة ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتّخمين»[3] لكثرتها.

أمّا التلمساني فيقسم القرائن إلى ثلاثة أقسام وهي: «إما لفظية وإما سياقية وإما خارجية»[4]

1- **القرينة اللّفظية:**

ويقصد بها الشّريف التّلمساني ما يتعلق بمبنى المفردات اللّغوية[5]؛ أي أنّ بنية المفردة في حد ذاتها تعتبر قرينة تجلي الغموض الّذي يتخللها ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[6]، فاللّفظ المجمل في هذه الآية هو قرء ومرد إجماله -كما رأينا سالفا- الاشتراك اللّفظي؛ أي أنّه مشترك بين الحيض والطهر، ولإزالة الغموض اعتمد الأصوليون على مجموعة من القرائن من بينها بنية هذه المفردة.

رأى الشّريف التّلمساني أنّ القرء مفردًا مشتركًا بين الطّهر والحيض، أمّا نوع الجمع فهو قرينة؛ فإذا جمع هذا اللّفظ على قروء دلّ على الطّهر، أمّا إذا جمع على أقراء دل على الحيض، ويعضد رأيه بلفظ العود فهو مشترك بين الخشبة وآلة الغناء، فإذا جمع على عيدان دلّ على آلة الغناء، أمّا إذا جمع على أعواد دلّ على الخشبة.[7]

واللّفظ حين يوضع في سياق لغوي فلا بد أن يخضع لقيود نحوية تقتضيها قواعد اللّغة؛ ومن ذلك ما يتعلق بالعدد والمعدود، ومن المعلوم أنّ الأعداد بين ثلاثة وعشرة تخالف المعدود في التّذكير والتّأنيث، لذلك اعتبر بعض المالكية أنّ تأنيث العدد في الآية قرينة تحيل إلى أنّ المعدود مذكر يقول التلمساني: «ومن ذلك قول

[1] سورة الأنعام: الآية 141.
[2] سورة الزمر: الآية66.
[3] المستصفى، الغزالي، 19/2.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص453.
[5] ينظر: نظرية السياق، دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، ص187.
[6] سورن البقرة: الآية 225.
[7] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص453.

أصحابنا: الأطهار مذكرة، فيجب ذكر التّاء في العدد المضاف إليها فيقال: ثلاثة أطهار، والحيض مؤنثة فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها، فيقال: ثلاث حيض ولما قال الله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ بالتاء علمنا أنّه أراد الأطهار»[1].

فمن خلال هذا يتبدى أنّ الشّريف التلمساني وأصحابه لجأوْ إلى قواعد النّحو والصّرف كقرينتين توضّح دلالة المفردة الغامضة، من خلال تغير بنية المفردات الّذي تفرضه قوانين الانصياع للنّحو والصرف، و من ثمّ يفصح اللّفظ عن الدّلالة الغامضة من خلال هذه البنية.

2- القرينة السّياقية:

من خلال دراسة الأصوليين للسّياق أدركوا وجود وشائج بين القرينة والسّياق ما أدى إلى إطلاق مقولة: «ما القرينة إلّا السياق»[2].

ومن الأوئل الذين تنبهوا للسّياق الشافعي في قوله: « وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، وظاهرًا يُعْرَف في سياق أنّه يراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره»[3]، ويقصد الشّافعي هنا بالسّياق القرائن المقالية المتصلة بالبنية اللّغوية.

أمّا عز الدين بن عبد السّلام فالسّياق عنده عام يشمل القرائن المقالية والمقامية يقول: «السّياق مرشد إلى تبيّن المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكلّ ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة في سياق المدح كانت مدحًا، وكلّ صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمًا، فما كان مدحًا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذمًا واستهزاءً وتهكمًا بعرف الاستعمال»[4]. فالأصوليون يستندون أثناء ترجيحهم للدّلالات المحتملة إلى مجموعة من القرائن كما يبيّن سطوة المقام على تحديد الدّلالة، لذا فالسّياق عنده يشمل بذلك القرائن المقالية والمقامية.

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، مصدر سابق، ص454.
[2] نظرية السياق، دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، ص180.
[3] الرسالة، الشافعي، ص52.
[4] الإمام في بيان أدلة الأحكام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السامي، دراسة وتحقيق رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1407ه-1978م، ص159.

وعليه فمقولة ما القرينة إلّا السّياق لا تنطبق على مقولة الشافعي؛ لأنّه يقصد بالسّياق القرائن المقالية بيد أنّها يمكن أن تصدق نسبيًا على مقولة عز الدين بن عبد السلام؛ لأنّه اعتبر السّياق مجموعة القرائن المقالية والمقامية.

ويرى نجم الدين الزنكي أنّ الشّريف التّلمساني يقصد بالقرينة السياقية «ما يكتنف الشيء في سياقه سباقاً أو لحاقاً»[1]، أي القرائن المقامية المتصلة باللّفظ والّتي تسهم في تحديد الدّلالة المقصودة من اللّفظ الغامض.

ويمثّل التّلمساني لاصطحاب هذا النّوع من القرائن في تحديد دلالة اللّفظ الغامض في قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّومِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّءِ انَ اَرَادَ اُلنَّبِيِّءُ أَنْ يَّسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ اِلْمُومِنِينَۖ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتَ اَيْمَـٰنُهُمْ لِكَيْلاَ يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌۗ وَكَانَ اُللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾[2]، فاللّفظ الغامض في هذه الآية هو خالصة في قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ اِلْمُومِنِينَۖ ﴾، فتدلّ هذه الآية «على اختصاصه صلّى الله عيه وسلم بشيء دون المومنين، فيحتمل أن يكون ذلك الشّيء هو جواز النّكاح بلا مهر، ويحتمل أن يكون ذلك جواز انعقاد نكاحه بلفظ الهبة»[3]، ولما لم يتحدد معناه اعتراه الغموض، فيحتاج بذلك الأصوليون إلى السّياق حتى يحددون دلالته.

فيبين التّلمساني اصطحاب الأولون للسياق؛ فرأوا أن الآية سيقت لبيان شرف الرّسول صلى الله عليه وسلم على أمته، ونفي الحرج عنه ولذلك قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتَ اَيْمَـٰنُهُمْ لِكَيْلاَ يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌۗ ﴾[4]، وبما أنّ الآية سيقت لبيان شرفه فلا شك أنّ الشرف لا يحصل له، ويمنع على غيره إذ ليس في ذلك شرف، بل يحصل الشّرف حين يجوز انعقاد النّكاح

[1] نظرية السياق دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، ص187.
[2] سورة الأحزاب: الآية 50.
[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص455.
[4] سورة الأحزاب: الآية 50.

بلفظ الهبة للأمة جمعاء، ويختص الرّسول صلى الله عليه وسلم عن غيره بإسقاط العوض عنه[1]، ويفهم من هذا أنّ خالصة تعني إسقاط المهر عنه، فهو الشّيء الذي اختص به الرّسول صلى الله عليه وسلم عن الأمة جمعاء، بما أنّهم أثبتوا أنّ النّكاح بلفظ الهبة لا يختص به بل يتجاوزه إلى غيره.

وليكشف الأصوليون الغطاء عن قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُومِنِينَ﴾ اصطحبوا السّياق السّابق؛ لـ «تعلق خالصة بجميع ما سلف من الإحلالات»[2]، وليؤكدوا أنّ الخلوص معناه جواز النّكاح للنّبي صلى الله عليه وسلم بلا مهر، واختصاصه به من خلال ذكر القرآن الكريم للأنواع الثلاثة من الإحلالات وهي[3]:

- إحلال نكاح بمهر، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾[4].

- إحلال بملك اليمين وهو وارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾[5].

- إحلال بلا مهر، بل تمليك مجرد وهو في قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّومِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[6].

فمن خلال هذه الإحلالات الثلاثة المذكورة في السّياق السّابق للآية تدل "خالصة" على اختصاصه بنكاح بلا مهر.

ثم يعود التّلمساني ليبيّن اصطحاب الأصوليين للسّياق اللاحق من خلال قوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾[7]، فحرج أسهمت أيضًا في وضوح دلالة ما اختص به النّبي صلّى الله عليه وسلم، «فالحرج المقصود نفيه من الآية إنّما يكون بإيجاب العوض عليه، لا بحجر لفظ عليه يؤدي المعنى المطلوب دونه ألفاظ

[1] ينظر: مفتاح الوصول، السريف التلمساني، مصدر سابق، ص455، 456.
[2] روح المعاني، الألوسي، 238/11.
[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص456.
[4] سورة الأحزاب: الآية 50.
[5] سورة الأحزاب: الآية 50.
[6] سورة الأحزاب: الآية 50.
[7] سورة الأحزاب: الآية 50.

كثيرة أسهل منه»[1]؛ أي أنّ الحرج يحصل للنّبي صلى الله عليه وسلم حينما يجب عليه المهر، أمّا جواز نكاحه بلفظ الهبة لا حرج فيه، وعليه فالسّياق السّابق واللّاحق دلّ على أنّ قولة "خالصة لك من دون المومنيين" تدل على اختصاصه على غيره بجواز النّكاح بلا مهر.

وعليه فالتّلمساني قصد بالقرينة السياقية ما يسبق اللّفظ أو يلحقه، ويسهم في تحديد دلالته، ويوضّح السّراج الهندي أنّ الأصوليين متفاوتون في إطلاق لفظ السّياق؛ فمنهم من يطلقه على القرائن اللّفظية السّابقة واللّاحقة كما رأينا عند التّلمساني، ومنهم من يضيّق دلالته ليطلقه على القرينة اللّفظية المتأخرة يقول: «مما تترك به الحقيقة سياق الكلام بأن يكون السياق بمعنى السوق، وفي الغالب يطلق سياق الكلام على القرينة اللّفظية المتأخرة عنه، والسّباق على المتقدمة»[2]؛ لأنها تسبق الكلمة أو البنية اللّغوية الغامضة.

وبما أنّ بعض الأصوليين يدرج قرائن الأحوال ضمن السياق مثل ما رأينا عند عز الدّين بن عبد السّلام فإنّ التّلمساني فصل بين القرائن السّياقية والحالية، بيد أنّه أدرك وجود وشائج بينهما فقال: «والقرائن الحالية قريبة من السّياقية وهي لا تنضبط»[3]؛ لكثرتها وهو ما أقره الغزالي بقوله: «وإمّا قرئن أحوال؛ من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»[4]، فالقرائن السّياقية عند الأصوليين لها دور مهم في تحديد دلالة المفردة الغامضة.

3- القرينة الخارجية:

لما رأى الأصوليون قصور القرائن اللّغوية السّياقية عن تحديد دلالة بعض الألفاظ المجملة، استندوا إلى قرائن خارجية لعلها تؤمّن لهم الوصول إلى قصد المتكلم والترجيح بين دلالتي أو دلالات اللّفظ المجمل.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص456.

[2] كاشف معاني البديع، مجموعة رسائل دكتوراه، الجزء المعتمد هو المحقق من طرف السّعدي، كلية الشّريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الإسلامية، 807/3. نقلًا عن القرائن عند الأصوليين، محمد بن عبد العزيز المبارك، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1426ه-2005م، ص79.

[3] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني ص456.

[4] المستصفى، الغزالي 19/2.

والقرينة الخارجية كما عرّفها التلّمساني هي «موافقة أحد المعنيين لدليل منفصل؛ من نص أو قياس أو عمل»[1]، يستطيع من خلالها الأصولي تحديد دلالة المجمل من بين الدّلالات المحتملة، والقرائن الخارجية كما هي موضحة عند التّلمساني وهي: النّص والقيّاس وعمل الصّحابة.

3-1 النص:

ويقصد التّلمساني بالنّص القرائن المقالية المنفصلة أو ما أطلق عليه المحدثون بالسّياق الأكبر macroconteste، واعتمد الأصوليون على السّياق علمًا منهم بأن النصوص القرآنية يفسّر بعضها بعضًا، ويشد بعضها برقاب بعض، ويمثّل التّلمساني لهذا النوع من القرائن باحتجاج المالكية بقرينة مقالية منفصلة للترجيح بين المعنيين اللّذين تواردا على المشترك اللفظي "القرء" في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2]، فرجّح المالكية دلالة القرء إلى الطهر اعتمادًا على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾[3]، وهذا النّص القرآني بمثابة قرينة خارجية للنّص الأول؛ لأنه لا يقع في السّياق نفسه، لكنه أسهم في توضيح دلالة مجمله، فالنّص يدل على وجوب اعتداد المطلقة بعد طلاقها مباشرة من دون تراخي بين الطلاق والعدة، وبما أنّ الطلاق في الحيض حرام[4] لذا يحصل في الطّهر، فتدلّ"القرء" في الآية على الطّهر يقول التلمساني موضحًا ذلك: «فأمر بطلاقهن طلاقًا يستعقب عدتهن ولا تتراخى العدة عنه»[5]، كما يستندون إلى النّص نفسه بقراءة ابن مسعود وهي: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لقبل عدتهن»[6]، أي في وقت عِدّتهن[7]، ووقت العدة هو الطّهر، بما أنّ الطلاق في الحيض حرام يقول التلمساني: «وليس ذلك إلّا في الطّهر لا في الحيض، فإنّ الطّلاق في الحيض حرام»[8]، واستنادًا لهذا النّص الخارجي يرجّح عند المالكية معنى القرء إلى الطهر لا الحيض.

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص456.

[2] سورة البقرة: الآية 225.

[3] سورة الطلاق: الآية 01.

[4] وهذا بالاستناد إلى ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم، حينما قال ابن عمر: طلّق عبد الله بن عمر امرأته حائضًا، فقال النبي لعمر: «مرْه فليرجعها، فإذا طهرت فليطلق أو ليمسك »، شرح السنة، البغوي، كتاب الطلاق، باب تحريم الطلاق في الحيض، 9/ 203.

[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص457.

[6] روح المعاني، الألوسي، 325/14.

[7] ينظر: شرح السنة، البغوي، 201/9.

[8] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص457.

ويبيّن الشّريف التّلمساني اعتماد الحنفية على قرينة مقالية منفصلة؛ لترجيح دلالة القرء إلى الحيض لا الطّهر وهي قوله تعالى: ﴿وَالِۦ يَيِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَالِۦ لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾[1]، يبيّن النّص القرآني أنّ عدة المرتابة والصغيرة و اليائسة تقدّر بثلاثة أشهر «فجعل الأشهر بدلًا عن الحيض لا عن الأطهار، فدلّ هذا أنّ الحيض أصل في العدة»[2]، ممّا يرجّح دلالة القرء إلى الحيض بما أنّه الأصل، والأشهر تكون بديلة عنه إذا غاب هذا الأصل.

وباستناد التّلمساني إلى القرينة السّياقية والقرينة الخارجية (النص)، يكون قد أومأ إلى ما أشار إليه اللّسانيون والأسلوبيون أثناء حديثهم عن السّياق الأصغر والأكبر يقول عبد السلام المسدي: «وفي اللّسانيات والأسلوبية يطلق لفظ السّياق الأكبر la macrocontexto، مقابلًا لفظ السّياق الأصغر la microcontexte؛ الّذي يدل على الجواز المباشر للفظ قبله وبعده، أمّا السّياق الأكبر فهو الذي يتنزل فيه اللّفظ بعد الجواز المباشر؛ كالجملة أو الفقرة أو الخطاب جملةً»[3]، وهذا ما اصطحبه التّلمساني فاستند إلى السّياق الأصغر أو ما عرف عنده بالقرائن السّياقية،كما اصطحب السّياق الأكبر (القرينة النّصية) أثناء توضحيه لبعض المفردات القرآنية الغامضة، ليرجّح بين المعنيين المتنازعيين على دالها، مؤكدًا بذلك أنّ اللّفظ لا يمكن بتره عن سابقه أو لاحقه كما لا يمكن فصله عن بقية النّصوص القرآنية، وهذا إدراك منه للقيمة التي يكتسيها السّيتاق في تحديد الدّلالة.

3-2 القيّاس:

اعتبر التّلمساني القياس قرينة خارجية، والقياس «هو إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»[4]، ويعرّفه التّلمساني بقوله: «إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم»[5]؛ أي إلحاق فرع بأصل لوجود جامع بينهما، واستعان الأصوليون

[1] سورة الطلاق: الآية 04.
[2] المصدر نفسه، ص458.
[3] الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ص175.
[4] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 3/3.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص652.

بالقياس لتحديد دلالة الألفاظ المجملة من بينها قروء في الآية السّالفة الذكر، وقاس المالكية والشّافعية العدة باعتبارها عبادة وهي الفرع على العبادات الأخرى؛كالصيام، الصلاة، الطواف فهذه العبادت من شروط وجوبها الطهارة.

العدة وهي الفرع قيست على الصيام والصلاة والطواف وهذه العبادات أصل، لوجود الجامع بينهما؛ وهو أنّ هذه الأمور كلّها تندرج ضمن العبادات، فأُعطي حكم الصلاة والصيام والطواف؛ أي آداؤها حالة الطهر لا الحيض للعدّة، فتوصلواْ إلى أنّ العدة أيضًا تقتضي الطهر، مما يحيل إلى أنّ دلالة القروء في الآية الطهر لا الحيض يقول التلمساني: «إنّ العدة لما كانت مأمورًا بها كانت عبادة من العبادات، والشّأن في العبادة أنّ الحيض ينافيها، ولا تتأدى فيه، فضلًا عن أن تتأدى به؛ ألا ترى أنّ الصّلاة والصّيام والطّواف لا تصح مع الحيض بخلاف الطّهر، فالقياس يقتضي في العَدّة أنّها تتأدى بالطهر لا بالحيض، وإذا كان كذلك وجب حمل القروء في الآية على الطهارة لا على الحيض»[1]، وبهذه القرينة الخارجية يرجحون دلالة القرء للطّهر.

كما رجح الحنفية دلالة القرء للحيض بقياس آخر فيرون أنّ العدة فرضت على المرأة لإثبات براءة رحمها من الحمل، والحيض هو الدّال على هذه البراءة؛ إذن تدلّ قروء على الحيض يقول التلمساني: «والحنفية يرجحون احتمالهم بقياس آخر، وهو أنّ القصد من العدة استبراء الرحم، والعلامة الدالة على براءة الرّحم في العادة إنّما هو الحيض لا الطهر، فإنّ الطّهر تشترك فيه الحامل والحائل، والحيض إنّما هو في الغالب مختص بالحائل، ولذلك كان الاستبراء بالحيض لا بالطهر، وإذا كان كذلك وجب حمل القروء في الآية على الحيض لا على الأطهار»[2] وإنما تأتى هذا من القياس.

3-3 عمل الصّحابة:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين وكان الصحابة على دراية كبيرة بأحكامه؛ لأنّهم عاصروا نزول الوحي من جهة، ولهم دراية كبيرة بأسرار اللّغة العربية من جهة ثانية وقد «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتخول أصحابه، ويراعى أحوالهم فكانوا لا يجاوزون عشر آيات إلّا بعد أنْ يعلمهم رسول الله ما فيها من العلم

[1] مفتاح الوصول، الشريف التّلمساني، مصدر سابق، ص458.
[2] المصدر نفسه، ص458.

والعمل»[1]، كلّ هذه الخصيصات أهلت عمل الصحابي بأن يكون قرينة تجلي ما غمض في بعض النّصوص الشّرعية، ومثال ما أجلى بعمل الصحابي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[2]، فالغموض الدّلالي اعترى الآية ومراده مجيء "أرجلكم" منصوبة، وقبلها حرف عطف فيحتمل عطف الأرجل على الرؤوس، فيقتضي ذلك مسح الرّجلين، ويحتمل أن يكون معطوفًا على الأوجه والأيدي، فيقتضي ذلك غسل الرجلين، ويدعم الاحتمال الأول ما ورد عن الشّاعر عقيبة الأسدي[3]:

مُعَاويّ إنَّنَا بشَرٌ فَأَسْجِحْ فَلَسْنَا بالجِبَالِ وَلَا الحَدِيدَا.

ففي البيت الشعري عطف المنصوب على المجرور؛ لأن محل الجبال النّصب فهي خبر ليس.

ومن هذا فالاحتمال يتخلل النّص القرآني، لكن رجحت دلالته بعمل الصحابي فـ «لم ينقل عن الصّحابة والتّابعين رضوان الله عليهم إلّا الغسل لا المسح، فكان ذلك دليلًا على أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ الغسل، ويكون معطوفًا على قوله: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾»[4]، فيدلّ بذلك على وجوب غسل الرّجلين، وهذا المعنى أُستفيد من عمل الصّحابة الذي يعتبر قرينة خارجة عن النّص حددت المعنى الغامض فيه.

ومن خلال اعتماد الأصوليين على السّياق، نجدهم قد أدركوا أن كلّ دراسة للنّص الإسلامي لا تأخذ بعين الاعتبار السياق فهي دراسة عقيمة؛ لأنّ السّياق هو الّذي يحدد المعنى، وخصوصية النّص القرآني تتطلب ذلك.[5]

من خلال التّقسيم الذي أورده التلمساني نلمس إدراكه لأهمية السّياق، وضرورة الاعتماد عليه للوصول إلى الدّلالة الصّحيحة، وبالتالي سبق علماء الدلالة المحدثون الذين اصطحبوا السّياق وعوّلوا عليه.

---

[1] نظرية السياق دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، ص353.

[2] سورة المائدة: الآية 06.

[3] خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرةط1، 1414هـ-1997م، 260/2.

[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص460.

[5] ينظر: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سميائية الدال، حسين خمري، ص159.

للسّياق وظيفة أساسية كيف لا وهو الّذي يرجح بين المعاني المحتملة، وبالتالي خروج اللّفظ من الضّبابية والتّعتيم إلى الدّلالة الظّاهرة.

يعتبر التقسيم الذي أورده التّلمساني واضح المعالم؛ فهو ينظر إلى نوع القرينة فإن كانت بنية الكلمة تخفي دلالتها عدت لفظية أمّا إذا كان للسّياق اللّغوي السّابق واللّاحق دور في تحديد الدّلالة عدت سياقية، أمّا إذ رُجّح معنى اللّفظ من خارجه عدّت خارجية. لكن مع ذلك نلمس وجود وشائِج بين القرينة السّياقية والقرينة النّصية ذلك أَنّ السياق قد يضيق فيحدد دلالة اللّفظ الذي قبله أو بعده، وقد يتّسع ليشمل النّص أو الكتاب، لكن التّلمساني لما رأى أن القرينة النّصية بعيدة عن النص عَدّها خارجية.

إن التقسيم الذي أورده التلمساني شاملًا لمعظم أنواع القرائن السياقية منطلقا من بنية الكلمة كقرينة ليصل إلى القرائن الحالية.

الفصل الثالث: العموم والخصوص في الدلالة عند الشريف التلمساني.

1- العموم في الدّلالة عند الشريف التلمساني.

1-1 مفهوم العموم.

2-1 الصيغ الدّلالة على العموم عند الشريف التلمساني.

1-2-1 العموم اللّغوي.

2-2-1 العموم العرفي.

3-2-1 العموم العقلي.

2- مخصصات الدّلالة عند الشريف التلمساني.

1-2 مفهوم الخصوص.

2-2 التّخصيص بالقرائن.

1-2-2 التّخصيص بالقرائن اللغوية المتصلة.

2-2-2 التخصيص بالمنفصل.

1- العموم في الدّلالة عند الشّريف التّلمساني:

عُرف العرب بالفصاحة والبيان، فنزل القرآن بلغتهم، فوردت فيه بعض الألفاظ عامة والبعض الآخر دخله الخصوص، وقد عرف الصّحابة عام القرآن وخاصه؛ لأنّ القرآن نزل بين أيديهم، فهم على دراية بحيثيات الخطاب القرآني، لكن برحيل الرّعيل الأول، التبس على التّابعين دلالة العام والخاص في النّصوص الشّرعية؛ لهذا نجد الإمام أحمد بن حنبل يقول: «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشّافعي رضي الله عنه»[1]، وعليه شمّر الأصوليون سواعدهم للبحث عن آليات تمكّنهم من معرفة ما في النّص الشّرعي من خاص أو عام.

1-1 مفهوم العموم:

العام في اللّغة يعني الشّمول وهذا حسب ما ورد في الصّحاح «عمّ الشّيء يعمه عمومًا: شمل الجماعة، يقال: عمهم بالعطيّة »[2]، إذا شملتهم كلّهم.

أمّا الأصوليون فقد تباينوا في نظرتهم للعام؛ وهذا راجع إلى المنطلقات الّتي انطلق منها كلّ أصولي، فاتفقوا في عموم الألفاظ، واختلفوا في عموم المعاني، كما تباينوا في اشتراط الاستغراق أو الجمع والاستيعاب وإليك تفصيل هذا.

يرى ابن الحاجب أنّ المعاني يعتريها العموم من جهة الحقيقة؛ والدّليل على ذلك «أنّ العموم في اللّغة شمول أمْرٍ لمتعدد، وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني، فكما يكون حقيقةً في اللّفظ يكون حقيقة في المعنى؛ كعموم المطر والخصب ونحوه، فكذلك يعرض العموم حقيقة للمعنى الكلي لشموله الجزئيات»[3]؛ من خلال التّعريف يتّضح لنا أنّ ابن الحاجب انطلق في نظرته للعموم من المعنى اللّغوي الّذي هو الشّمول، فالألفاظ يعتريها العموم على وجه الحقيقة، فتشمل بذلك جميع المسميات المندرجة تحتها مثل "الرّجال" لفظ

---

[1] البحر المحيط، الزركشي،5/3.

[2] الصّحاح، الجوهري، (عمم)، ص813.

[3] بيان المختصر شرح مختصر المنتهى، الأصفهاني،109/2، 110.

عام يشمل جميع من اتّسم بالرّجولة كأحمد، علي، خالد...الخ، فالمعاني أيضًا يعتريها العموم مثل عموم المطر والخصب، فيشمل بذلك جميع الجزئيات من الأرض فيعتريه العموم على وجه الحقيقة.

بينما نجد الغزالي وجمهور العلماء يرون أنّ العموم يعتري المعاني من جهة المجاز لا الحقيقة؛ ومثّلوا لهذا بقول العرب: عَمّ هذه المدينة المطر، مع أنّ بعض أحيائها لم يصلها المطر، ولكن قيل هذا من باب المجاز[1]، فالعموم عندهم من الشّمول ويكون في الألفاظ حقيقة، لكن إذا أطلق على المعاني فهذا لا يتصور إلّا من قبيل المجاز، ورأى آخرون أن العموم لا يكون من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازاً[2].

وخلاصة القول أنّ من رأى العموم يعتري المعنى انطلق من المعنى اللّغوي للعام وهو الشّمول، بينما من رأى مجازية العموم للمعنى، فهذا مرده النّسب المتفاوتة في عموم المعنى، فلم يشمل كلّ ما ينضوي تحت ردائه بشكل متساوٍ، وعليه لحق العموم المعنى من جهة المجاز، فمثلًا إذا قلنا: "الأطفال" فهي تشمل كلّ شخص مازال في مرحلة الطفولة دون تفاوت، بينما إذا قيل: عَمّ المطر فهو لم يشمل كلّ الأماكن وأن شملها فبنسب متفاوتة.

واختلف الأصوليون أيضًا أثناء تعريفهم للعام؛ فمنهم من اشترط الاستغراق والشّمول، ومنهم من اكتفى بالجمع والكثرة حتى يتسم اللّفظ بالعموم، فالّذين اشترطوا الاستغراق تباينوا فيما أ إذا كان اللّفظ العام يستغرق شيئين فقط أم يتجاوزه إلى ثلاثة فما فوق، وعلى هذا انقسم هؤلاء إلى فريقين هما:

أ– يرى رواده أنّ العام يمكن أن يشمل شيئين فصاعدًا، وهذا الرّأي نجده عند الشّيرازي بقوله: «العموم كلّ لفظ عَمّ شيئين فصاعدًا، وقد يكون متناولًا لشيئين كقولك: عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء، وقد يتناول جميع الجنس وأكثره ما استغرق الجنس»[3]، والمعنى نفسه عند الآمدي بقوله: «اللّفظ الدّال على مسميين مطلقًا

[1] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار بشرح روضة الناظر في أصول الفقه، عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة،10/6.
[2] ينظر: بيان المختصر، الأصفهاني، 109/2.
[3] اللّمع في أصول الفقه، أبو أسحاق إبراهيم الشيرازي، ص26.

معًا»[1]، يلتقي التعريفان في اعتبار اللّفظ العام يمكن أن يشمل شيئين فقط،كما قد يستغرق جميع ما يتناوله العام، وبما أنّ الشّيرازي يرى عموم المعنى يمثل له بعممت زيدًا وعمرًا بالعطاء، فهنا العطاء لفظ عام عمّ شخصين وهما زيدٌ وعمر وقد يستغرق هذا العطاء النّاس جميعًا فيعم مثلًا زيدًا وعمرًا ومحمدًا ... وغيرهم من الأشخاص.

وكأن هؤلاء اتكأوا على المعنى اللّغوي للعام الّذي هو الشّمول؛ فرأوا أنّه يحصل في الاثنين فصاعدًا، لكن إذا نظر إلى أقل الجمع فهو ثلاثة، فإذا نفي عن الاثنين أقل الجمع إذًا فمن الأحرى نفي العموم عنه يقول القفال الشّاشي: «أقلّ العموم شيئان كما أنّ الخصوص واحد، وكأنّه نظر إلى المعنى اللّغوي وهو الشّمول، والشّمول حاصل في التثنية، وإلاّ فمن المعلوم أنّ التثنية لا تسمى عمومًا، لاسيما إذا قلنا أقل الجمع ثلاثة، فإذا سلب على التثنية أقل الجمع فسلبه عنها أولى»[2].

ب– اشترط فريق آخر من الأصوليين استغراق اللّفظ العام جميع ما يصلح له، لذا لم يحصروا ما يندرج تحت العام بعدد معيّن، وعلى هذا جاءت تعريفات هؤلاء كالآتي:

يعرّفه الرّازي بقوله: «اللّفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد؛ كقولنا: "الرّجال "فإنّه مستغرق لجميع ما يصلح له»[3]، وأورد النّسفي تعريفات الأصوليين للعام فقال: «ما يتناول أفرادًا متفقة الحدود على سبيل الشّمول»[4]، واشترط التّلمساني في اللّفظ الذي يتّصف بالعموم الاستغراق فعرّفه بقوله: «العموم كون اللّفظ مُستغرِقًا لكل ما يصلح له»[5]من ألفاظ.

---

[1] الإحكام، الآمدي 241/2.

[2] إرشاد الفحول، الشّوكاني 387/1.

[3] المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي،309/2.

[4] كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدّين النّسفي، دار الكتب العلمية بيروت، 159/1.

[5] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص486.

فالتّعريفات الآنفة الذّكر تشترط الاستغراق، فاللّفظ العام وجب أن يكون جامعًا ومحيطًا بكلّ أفراده فمثلًا قولنا: "المؤمنون" فهذه اللّفظة عامة تستغرق كلّ شخص متسم بالإيمان، كما تعتبر الأسماء الموصولة أيضًا ألفاظًا عامةً فمثلًا "ما" تصلح لغير العاقل أمّا "من" فتصلح للعاقل.

وإذا نظرنا إلى تعريف التّلمساني نجده فضفاضًا نوعًا ما؛ لأنّه يدخل ضمنه المشترك اللفظي، وكذلك اللّفظ الدّال على الحقيقة والمجاز، وهذه الألفاظ غير عامة، لهذا أضاف الرّازي بحسب وضع واحد ليخرجهما من اللّفظ العام[1].

فأصحاب هذا الاتجاه نفوا العموم في النّكرات المثبتة مثل "رجل ورجلان ورجال"، فهذه النّكرات لا تستغرق جميع ما وضعت له على سبيل الشّمول بل يكون ذلك عن طريق البدل، وأخرج المشترك اللّفظي واللّفظ الصالح للحقيقة والمجاز يقول عبد الكريم النملة: «النّكرة في سياق الإثبات فهي لا تدخل في التّعريف، حيث أنّ النّكرة وإن وضعت للفرد الشائع سواءً كان مفردًا مثل جاء رجل أو مثنى مثل جاء رجلان أو جماعة مثل جاء رجال، إلّا أنّ النّكرة لا تستغرق جميع ما وضعت له؛ أي أنّها لم تتناوله دفعةً واحدةً، وإنما تناولته على سبيل البدل، وكذلك احترازًا من المشترك، وهو اللّفظ الدّال على معنيين فأكثر لا مزية لأحدهما على الآخر؛ مثل العين والقرء، أمّا العام فهو لفظ واحد وُضع لمعنى واحدٍ هذا المعنى عام، واللّفظ الصالح للحقيقة والمجاز»[2].

– أمّا الرأي الثاني: فلم يشترط الاستغراق بل اكتفى روّاده بكون الاسم جمعًا لا مفردًا، ومن هذا المنطلق عرّف الجصاص العام فقال: «إنّ العام ما ينتظم جمعًا من الأسامي»[3]، ويعرّفه الشّاشي بقوله: «والعام كلّ لفظ ينتظم جمعًا من الأفراد إمّا لفظًا؛ كقولنا مسلمون ومشركون، وإمّا معنىً؛ كقولنا من وما»[4]، والمعنى نفسه نجده

---

[1] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، 25/6.

[2] المرجع نفسه، 23/6، 24.

[3] أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول، أحمد بن علي الرّازي الجصّاص، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النّشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1414ه-1994م، 32/1.

[4] أصول الشاشي، أبو علي الشاشي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1402ه-1982م، ص18.

عند السّرخسي بقوله: «وأمّا العام كلّ لفظ ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى؛ ونعني بالأسماء هنا المسميات وقولنا: لفظًا أو معنى تفسير للانتظام؛ أي ينتظم جمعًا من الأسماء كقولنا زيدون، ومعنى تارةً كقولنا: "من" و"ما" وما أشبهها»[1]، ويعرّفه السّمرقندي من وجهة نظر هؤلاء بقوله: «العام هو اللّفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الّذي وضع له اللّفظ بحروفه لغة»[2].

وعليه فالتّعريفات السّابقة الذّكر تجعل الجمع شرطًا في العام مثل:" المسلمون والمشركون وزيدون" فهي أسماء عامة، تحوي في طياتها كلّ إنسان مشرك أو مسلم أو من اسمه زيد، كما يمثلون بالاسمين الموصولين"من وما" ويندرج تحت ردائهما العاقل وغير العاقل.

من خلال ما سبق يتّضح أنّ الفريق الأول؛ والّذي اشترط الاستيعاب والاستغراق والشّمولية للفظ العام نافين العموم عما يشمل الاثنين فقط؛ أمثال الشّريف التّلمساني وغيره مما رأينا نجدهم قد أومأوا إلى ما أشار إليه أقطاب نظرية الحقول الدلالية؛ حين وضعوا معايير ليميّزوا بين الكلمات الأساسية؛ والّتي تعتبر عامة من وجهة نظر الأصوليين، وبين الكلمات الهامشية والّتي تعتبر خاصة بالنسبة للعامة، فرأوا أن الكلمة الأساسية (العامة) ذات لكسيمٍ واحد، وهو ما عبّر عنه الشّيرازي والتّلمساني بقولهما؛ اللفظ "نافين بذلك العموم عن الجملة في مثل قول القائل: «ضرب زيد عمرًا حيث ينطبق عليه التّعريف وهو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له، ولكنه ليس بعام ... وهو أن العام مستفاد من لفظ واحد، أما هذا فقد استفدنا العموم من ثلاثة ألفاظ»[3]، وهذا يلتقي مع نظرة Berlin وKey، اللّذان صرحا بأنّ «الكلمة الأساسية تكون ذات لكسيم واحد monolexemic؛ أي وحدة معجمية»[4]، ولما نفى هؤلاء الأصوليون العموم عن الاثنين سبقوا بهذا علماء الدّلالة؛ الذين يرون أنّ الكلمة الأساسية لا يتقيّد مجال استخدامها بنوع محددٍ أو ضيقٍ من الأشياء فالشّقرة في الاستعمال الحديث لا تطلق إلّا وصفا للشّعر والبشرة فإذًا لا يمكن أن تكون كلمة أساسية[5]،

---

[1] أصول السّرخسي، 125/1.

[2] ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين أبو بكر بن أحمد السّمرقندي، حققه وعلّق عليه محمد زكي عبد البرّ، ط1 1404ه-1984م، ص258.

[3] إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، 22/6.

[4] علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص96.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص96.

وحدّد أقطاب نظرية الحقول الدّلالية العلاقة داخل الحقل المعجمي ومن بينهما علاقة الاشتمال[1]، وهذا يقترب مع ما اشترطه هؤلاء الأصوليين وهو الاستغراق.

والأصوليون الّذين اشترطوا الاستغراق كان عمومهم عمومًا شموليًا، فتستغرق الكلمة العامة جميع ما تصلح له وتشملهم جملة واحدة، بينما من اشترط الجمع فعمومهم كان عمومًا بدليًا وشموليًا؛ فالبدلي مفاده اشتراطهم الجمع، فدخل تحت رداء هذا الشّرط النّكرة في سيّاق الإثبات؛ مثل رجل فإنها لا تستغرق الجميع إنّما يحصل عمومها عن طريق البّدل.

كما نجد التّعريفات التي أوردها الأصوليون يعرّفون تارةً اللّفظ العام، وأخرى يعرّفون العموم، والفرق بينهما أنّ العام هو اللفظ المتناوِل، أمّا العموم هو تناوَل اللّفظ لما يصلح له، لذا ينكر خليل العلّاني على تعريف بعض الأصوليين للعموم بأنّه اللّفظ المستغرق لجميع ما يصلح له[2]، لأنّ هذا تعريف للعام وليس العموم.

الألفاظ العامة عند الأصوليين بعضها يعمّ ما يشمله على سبيل الشّمول، بينما البعض الآخر لا يشمل الجميع بل يعمّ ما يندرج ضمنه على سبيل البدل، وسنبحث هذا من خلال ما أورده السّبكي.

أ- العام الشمولي: يعرّفه السّبكي بقوله: «هو ثبوت الحكم لكلٍّ من الأفراد حالة الجمع وحالة الانفراد»[3]؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[4]، فالنّص القرآني يبيّن أنّ الموت يسطو على كلّ نفس بشرية، فيحيط بهم فردًا فردًا؛ أي كلّ نفس بشريّة على سبيل الإفراد، كما يثبت لهم الحكم في حالة الجمع فيشملهم جميعًا دون استثناء. ويحدّد السّبكي مجموعة من الألفاظ العامة والّتي تحقق شمول الحكم للأفراد كما تحققه للجماعة يقول: «وما يفيد معنى كلّ هو أجمعون وجميعًا، وأما الألف واللام والموصولات كلّها فمثل كلّ،

---

[1] ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص96.

[2] ينظر: تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، صلاح الدّين أبي سعيد خليل العلائي الدّمشقي، تحقيق علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنّشر، بيروت لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، ص11.

[3] الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه، 101/2.

[4] سورة آل عمران: الآية 185.

ومن وما الشّرطيتان والاستفهاميتان مثل كلّ أيضًا، تعم كلّ فرد وتحيط به»[1]، فكلّ هذه الألفاظ العامة تعم كل ما ينطوي تحتها على سبيل الشمول.

ب– العام البدلي: يعرّفه السّبكي بقوله: «ثبوت الحكم لكلّ من الأفراد حالة الانفراد من غير تعرض لحالة الجمع»[2]، فمثلًا قولنا أيّ الرجال استضفته، فإنّ أيّ تدل على العموم، لكن لا تستغرق جميع الرّجال لذا فعمومها بدلي، وعلى هذا فيمكننا أن نجيء "بمن" التّبعيضية فنقول مثلًا: أيًّا من الرّجال استضفته دلالة على واحد أو اثنين دون البقية، فتحصل بذلك الاستضافة للفرد ولا تحصل للجماعة.

وبيّن السّبكي الألفاظ الدالة على عموم البدل؛ وهي أيّ وما في معناها، وهذه الألفاظ تثبت الحكم حالة الانفراد ولا تثبته حالة الجمع، ولما كان حرف العطف الواو يجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد أُستعمل في جملة كلّ للدلالة على ثبوت الحكم حالة الإفراد والجمع، أمّا حرف العطف أم الدال على التّخيير فيستعمل في البنية التّركيبية الّتي تضم أيّ دلالة على ثبوت الحكم حالة الإفراد وعلى سبيل البدل لا الجمع، هذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على اختلافهما في نوع العموم ويمثّل السّبكي بقول القائل: «أيّ الرّجال عندك أزيد أم عمرو بأم لا بالواو، ونقول أكلّ الرّجال عندك زيد وعمرو وخالد بالواو لا بأم؛ فدلّ على الفرق بين مدلوليها»[3]، فاستند أثناء تفريقه بدلالة حروف العطف فأم تفيد التخيير مما يدلّ على عموم البدل؛ أي إنّ كان عندك زيد ينفي وجود خالد، أمّا الواو فتفيد مشاركة المتعاطفين في الحكم مما يقتضي عموم الشمول.

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه، مصدر سابق، 100/2.
[2] المصدر نفسه، 101/2.
[3] المصدر نفسه، 100/2.

والألفاظ التي تفيد عموم البدل بالإضافة إلى أيّ هي: «أيّ ومتى ومهما وأين فمدلولها كلّ فرد لا على سبيل الإحاطة»[1]، ويندرج ضمن العموم البدلي أيضًا النّكرة في سياق الإثبات مثل: رجل فهي لا تحيط بجميع أفراده على سبيل الشّمول[2].

1-2 الصّيغ الدّالة على العموم عند الشّريف التّلمساني:

ما يلفت النّظر ونحن بصدد الحديث عن الصيغ الدّالة على العموم هو التّباين الموجود بين الأصوليين في تقسيمهم للألفاظ العامة وسنورد بعض هذه التّقسيمات على سبيل توضيح هذا التّباين.

يقسم ابن قدامة المقدسي العام إلى خمسة أقسام وهي:كلّ اسم معرف بالألف واللام لغير المعهود وهو ثلاثة أنواع: ألفاظ الجموع وأسماء الأجناس واللّفظ المفرد، أمّا القسم الثاني: فهو ما أضيف إلى المعرف بالألف واللام أو ألفاظ الجموع أو المفرد، أمّا القسم الثالث فهو أدوات الشّرط، والقسم الرّابع: كلّ وجميع، أمّا القسم الخامس: النّكرة في سيّاق النّفي[3]، ويقتصر ابن قدامة على العموم من جهة اللّغة.

أمّا صاحب المنهاج فيقسّم العام إلى العام من جهة اللّغة أو العرف أو العقل، وقسّم العام من جهة اللّغة إلى قسمين: إما أن يفيده بنفسه لكونه موضوعًا له أو بواسطة قرينة، فما يدلّ على العموم بنفسه هو لفظ كلّ وجميع والأسماء الموصولة وسائر وأيّ في الاستفهام والشرط، أما ما يدل عليه بواسطة قرينة فهو الجمع المعرف بالألف واللام والمضاف واسم الجنس والنكرة في سياق النفي[4].

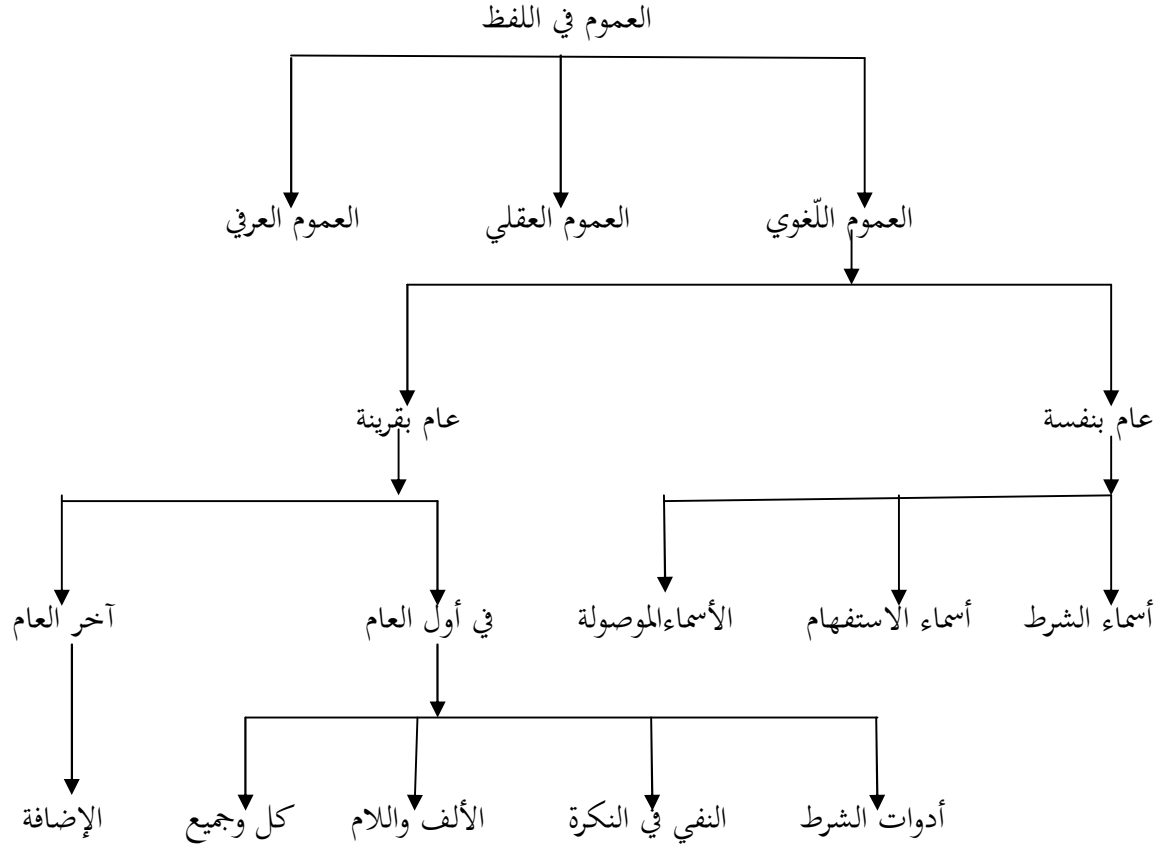
وعلى هذا التّقسيم سار التّلمساني مع بعض الاختلاف فرأى أنّ العموم يعتري اللّفظ إمّا من جهة اللّغة أو العرف أو العقل،كما يرى أنّ العموم اللّغوي ينشأ عن اللّفظ نفسه كونه عامًا أو ينشأ عن قرينة أضفت

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 100/2.
[2] ينظر: إتحاف ذوي الأبصار، عبد الكريم النملة، 24/6.
[3] ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن قدامة المقدسي، 10/2-13.
[4] ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 92/2-106.

صبغة العموم عليه يقول: «العموم في اللّفظ إمّا من جهة اللّغة وإمّا من جهة العرف وإمّا من جهة العقل... اعلم أن اللفظ العام إمّا أن يكون عمومه من نفسه، وإمّا أن يكون من لفظ آخر دال على العموم فيه.»[1]

وهذه الخطاطة تبيّن تفاصيل هذا التّقسيم:



1-2-1 العموم اللّغوي:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين موجهًا للنّاس كافة، لذا احتوى على صيغ العموم، وبما أنّ همّ الأصولي استخراج الحكم الشرعي من النّص فلا شك أنّه سيتوصل إلى أحكام عامة وهذه الأحكام قد تتكئ على ألفاظ عامة ما ينبئ بأنّ العموم في النّص لغوي، فالعموم اللّغوي هو ما كان مستفادًا من جهة اللّغة؛ أي

[1] مفتاح الوصول، التّلمساني، ص487.

أنّ هذه الألفاظ وضعت في أصلها اللّغوي لتدلّ على العموم وأثناء بحثهم وجدوا أيضًا أنّ بعض الألفاظ تكتسب صفة العموم بانضمام قرائن لغوية، وهذا ما دعا الأصوليين إلى تقسيم العام اللّغوي إلى عام بنفسه وعام بواسطة قرينة.

1-2-1-1 عام بنفسه:

هو الّذي يستفاد عمومه منه دون الحاجة إلى القرائن، ويضم هذا النّوع عند التّلمساني أسماء الشرط والاستفهام والأسماء الموصولة.

1- أسماء الشرط:

تعتبر أسماء الشرط من بين صيغ العموم ومن بين أسماء الشرط الدّالة على العموم "أين" و"حيثما" و"من" و"أيّ" و"ما" يقول صاحب مراقي السعود[1]:

أين وحيثما ومن أي وما شرطاً ووصلًا وسؤالًا أفهما.

فأين وحيثما تعمان المكان[2]، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾[3]، فأينما لفظ عام، يعمّ كلّ مكان دون استثناء يتوجه إليه الإنسان يدركه الموت، أمّا حيثما فمثاله قولنا: حيثما تذهب تجد المسجد؛ فعمت حيثما كلّ مكان تذهب إليه، ومن صيغ العموم من وما وأيّ، وسيأتي تفصيل هذه الأسماء الثلاثة من خلال تطرق التّلمساني لها.

اتّفق الأصوليون على أنّ من وما الشّرطيتين من صيغ العموم يقول صلاح الدين خليل: «فقد اتفق القائلون بصيغ العموم أنّ من وما إذا كانتا للشّرط والجزاء فإنّهما من صيغه»[4]، فإذا قلنا مثلًا: من نجح نال

---

[1] نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، ص214.
[2] ينظر: المصدر نفسه، ص214.
[3] سورة النساء: الآية 77.
[4] تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص323.

الجائزة فهنا "من" عمت كلّ فرد ناجح يستحق بذلك الجائزة، ورأى فخر الدّين الرّازي أنّ ما ومن يفيدان العموم بنفسيهما[1]، وهو الرأي الذي نجده عند التّلمساني فمثلًا حينما نقول "من" فإنها تشمل كلّ إنسان عاقل بأصل الوضع وكذلك "ما"، فعمومهما متأتي من الوضع اللّغوي، واعترض على هذا القرافي ورأي أنّ من وما لا يفيدان العموم إلّا باستضافة شيء آخر؛ إمّا الصلة إذا كانتا موصولتين، أو المستفهم عنه إذا كانتا استفهاميتين أو الشّرط والجزاء إذا كانتا للشّرط، ولو نطق واحد بمن أو بما وحدهما لم يفد كلامه شيئًا ولم يحصل شيء من العموم، وكذلك كلّ وجميع لابد من إضافة لفظ إليهما حتّى يحصل العموم[2].

وهذا الرأي الّذي ذهب إليه مفاده حاجة هذه الأسماء إلى الصلة، ليتمّ المعنى، ويردّ عليه صاحب التّلقيح بقوله: «أنّ هذه الصلات الّتي ذكرها لا يتوقف إفادة العموم عليها، بل إنّما يتوقف مطلق الإفادة في الجملة ولولا هذه الصلات كان الكلام مهملًا لا فائدة فيه، وهذا لا يختص بصيغ العموم وحدها، بل بجميع التّراكيب... فالعموم مستقر في نفس اللّفظ بجوهره من كلّ وجميع، ومن وما بخلاف النّكرة والجموع المنكرة»[3]، ومعنى كلامه أنّ العموم مستقر في نفس اللّفظ فمن مثلًا تدل على كلّ عاقل على وجه الحقيقة، وما تدلّ على غير العاقل، لكن الإفادة في الكلم لا تحصل من اللّفظ وحده سواءً كان فعلًا أو اسمًا أو حرفًا؛ فمثلًا لو قلنا: "من زارك فأكرمه"، فلا شك أنّ هذه الجملة بها عموم، لكن العموم متأتي من الاسم الموصول "من" الدّال على كلّ عاقل، ومن تستعمل لعموم العقلاء، «فكما تتناول الذكور تتناول الإناث»[4]، فإذا استعملت في غير ذلك كان من قبيل المجاز[5]، شأنها في ذلك شأن العديد من الألفاظ كالأسد وغيرها.

ويرى الجويني أنّ أدوات الشرط هي من أعلى وأرفع ألفاظ العموم دلالة عليه؛ لأنّ كلّ اسم وقع شرطًا عمّ مقتضاه يقول: «الألفاظ الّتي يتوقع اقتضاء العموم فيها منقسمة: فمن أعلاها وأرفعها الأسماء الّتي تقع أدوات

---

[1] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، ص311.
[2] ينظر: نفائس الأصول، القرافي، 1723/4.
[3] تلقيح الفهوم، خليل العلائي، ص329.
[4] ميزان الأصول، السّمرقندي، ص277.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص277.

الشّرط»[1]؛ فمثلا قولنا: من أتاني أكرمه؛ فهنا الإكرام عمّ كلّ من أتى، وكذلك بالنسبة لقولنا: حيثما رأيته أكرمك فإن ذلك عمّ كل مكان رُأي فيه.

ويرى التّلمساني أنّ أسماء الشرط تفيد العموم في كلّ ما تصلح له؛ فما تصلح لغير العاقل فتفيد العموم فيه، ومن تكون للعاقل فتعمّه، فينجم عن ذلك الوصول إلى حكم عام، ومثّل لذلك بقول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَحْيا أَرْضًا ميَّتَةً فَهِي لَهُ»[2]، وكذلك في قوله صلّى الله عليه وسلم: «مَنْ بَدّلَ دِيْنهُ فاقتلوه»[3]، فمن في الحديثين النبويين اسم شرط عام؛ فتشمل من في الحديث الأول كلّ إنسان أحيا أرضًا فتصبح ملكًا له لذا يندرج في عموم من أيضًا الذّمي فهو يملك أرضًا بالإحياء[4] فهي تشمل الرّجال والنّساء الأحرار والعبيد، لذا ينطبق الحكم على كلّ إنسان أحيا الأرض أصبحت ملكًا له.

ومن في الحديث الثّاني عامة شرطية تشمل كلّ من قام بتبديل دينه فيجب قتله؛ فمثلًا: من كان مسلمًا ثمّ اعتنق المسيحية انطبق عليه الحكم، وبما أنّ من عامة «يدخل في ذلك العموم المرتد؛ لأنه رجع عن دينه فيشمله بذلك هذا العموم، فيجب قلته»[5] أيضًا.

ما اسم شرط عام تعم غير العقلاء، وبيّن التلّمساني عمومها في قول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «مَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُوا وَمَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوا»[6]، "ما "في هذا الحديث لفظ عام تعمّ ما لا يعقل؛ فهي تشمل الأقوال والأفعال في الصّلاة فيعمها الحكم وهو القضاء؛ لهذا« احتج بعض المالكية على أنّ المسبوق قاضٍ في الأقوال والأفعال»[7] أيضًا، وهذا الحكم متأتي من عموم ما.

---

[1] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 113/1.

[2] أخرجه ابن حجر العسقلاني في الدراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب أحياء الموات، رقم الحديث 984، 244/2.

[3] أخرجه البغوي في شرح السنة، باب قتل المرتد، رقم الحديث 2560، 238/10.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص488.

[5] المصدر نفسه، ص488.

[6] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة والوقار، صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مركز الدّراسات والإعلام ، دار إشبيليا، 156/1.

[7] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص490.

2- أسماء الاستفهام:

تُدْرَج أسماء الاستفهام من ألفاظ العموم، واعتبر السمرقندي أسماء الاستفهام من المبهمات ولا تكون عامة إلّا باقترانها مع صلاتها أو ما يتمّم معناها يقول: «وأمّا الّذي هو عام بغيره ولا يكون مفهومًا بنفسه فنحو من وما والّذي وحيث وأين، وتسمّى هذه الأسماء أسماء مبهمة وأسماء موصولة؛ لأنها لا تفهم لذواتها، وإنّما تفهم بصلاتها الداخلة عليها، فتصير الكلمة المبهمة مع صلتها ككلمةٍ واحدة»[1]، وحاصل كلام السّمرقندي أنّ أسماء الاستفهام والموصولة كلّها من الأسماء المبهمة، والّتي لا تدلّ على العموم بنفسها، فعمومها ناشئ من القرينة التي تلحق بها، وهذا يختلف عما ذهب إليه التّلمساني؛ الّذي رأى أنّ أسماء الاستفهام عمومها بنفسها، ورأى السّمرقندي فيه نظر فقد اتكأ على الإفادة في هذه الأسماء، وإفادتها مقترنة بما يتّصل بها، لكن العموم لا يقتضي الإفادة، بل معظم الكلمات خارج السياق مبهمة وهذا ما أقرّه الأصوليون؛ فمثلًا لو قلنا: المسلمون فهو عام لكن هذا اللّفظ خارج السياق مبهم، فكذلك هذه الأسماء فهي مبهمة؛ لأنها مجردة من السّياق الّذي يوضح مكمن العموم فيها.

تستعمل"من" للعاقل، أمّا "ما" فتستعمل في عموم ما لا يعقل وصفات من يعقل، ولكن هذا لا يمنع من استعمال من مكان ما والعكس، لكن هذا لا يتأتى على سبيل الحقيقة بل بالمجاز يقول السّمرقندي موضّحًا ذلك: « فأهل اللّغة والنّحو قالوا أنّ كلمة من تدخل في ذوات من يعقل لا غير، وكلمة ما تستعمل في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل.... لكن قد يستعمل في الكلام كلمة ما مكان كلمة من، وكلمة من مكان كلمة ما، ولكن ذلك بطريقة الاستعارة »[2]؛ فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ﴾[3]

فبتوجيه هذا السؤال عرف سيدنا موسى أنّ قومه يسألون عما لا يعقل لذا كان الجواب: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ

[1] ميزان الأصول، السمرقندي، ص273.
[2] المصدر نفسه، ص273،274.
[3] سورة طه: الآية 17.

أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾[1]، أمّا لو قيل: من دخل؟ فلا شك أنّ السّائل يسأل عمن يعقل فيقال علي أو خالد ولا يجاب مثلًا بجمل، وإذا أُريد الاستفسار عن صفات من يعقل يستعمل في ذلك ما فيقال ما علي؟ يجاب بعالم، لذا سأل فرعون موسى بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، سائلًا عن صفة الله سبحانه وتعالى لذا كان الجواب: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾[3]، أي صفة من يعلم.

رأى الأصوليون أنّ أسماء الاستفهام تعمّ عموم الانفراد؛ لأنّ اسم الاستفهام حلّ محل حرف الاستفهام "أ" فيقال أزيد في الدار أو عمرو أو محمد؟ فبهذه الطريقة يطول الأمر فيقام مقامه "من" فيقال من في الدار؟ لذا فهذا الاسم يعم عموم الانفراد؛ لأنّ تكرار حرف الاستفهام الهمزة ينص على كلّ شخص ، ولما حلّ "من" مكانه اكتسب سمة العموم على وجه الانفراد من الهمزة[4]، ومن خلال هذا تتبدى لنا الفائدة من ألفاظ العموم عامة وأسماء الاستفهام خاصة هي الوصول إلى الهدف من الكلام وبأقصر طريقة.

وبما أنّ "من" كما رأى السّمرقندي قامت مقام" أ "والجواب يكون بشخص واحد في السؤال المطروح فأين العموم هنا؟ ويجيب ابن النّجار بقوله: «أنّ العموم إنّما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدّار، فالاستفهام عمّ جميع الرّتب، فالمستفهم عمّ بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدّار، فالعموم ليس باعتبار الوقوع، بل باعتبار الاستفهام واشتماله على كل الرّتب المتوهمة»[5]، وعليه فالسّائل حينما يسأل بقوله من في الدار؟ فسؤاله هنا عام يشمل الأطفال والرّجال والنّساء.

---

[1] سورة طه: الآية 18.
[2] سورة الشعراء: الآية 23.
[3] سورة الشعراء،: الآية 24.
[4] ينظر: ميزان الأصول، السمرقندي، 276.
[5] شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 120/3.

ومن صيغ العموم أيضا أين، وأنّى، وحيث للمكان[1]، ويرى التّلمساني أنّ أسماء الاستفهام تفيد العموم من جهة وضعها اللّغوي، فهي تفيد العموم فيما تصلح له، إذن العموم مستقر في هذه الألفاظ؛كونها وُضعت لغةً للعموم، واحتجّ التّلمساني لعموم الاستفهام بما روى عن الرّسول صلى الله عليه وسلم: «أنّ رجلًا قال: يا رسولُ الله مَا يَحِلُّ لِـي مِنْ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ؟ فَقَال صلّى الله عليه وسلم: لِتَشُدْ عَلَيْهَا إِزَارُهَا ثُمَّ شَأْنُكَ بِأَعْلَاهَا»[2]، سأل الرّجل رسول الله، واستعمل ما الدالة على العموم فيما لا يعقل، والاستفهام هنا عمّ جميع ما يتصوره السّائل أنّه يحل له من زوجته، وهذا العموم منشؤه "ما" الدالة على العموم من حيث وضعها اللّغوي.

3- الأسماء الموصولة:

رأى التّلمساني أنّ الأسماء الموصولة عامة بنفسها حسب وضعها اللّغوي؛ فمثلًا الّذين تعمّ كلّ فرد عاقل ذكر، ومن تعمّ كلّ فرد عاقل، بينما ما عمومها في غير العقلاء، ووردت ما الموصولة في قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ ﴾[3]، فهنا ما لفظ عام يشمل غير العقلاء، أمّا من فهي عامة تشمل العقلاء في قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَٰلُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾[4].

---

[1] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، مصدر سابق، 131/3.

[2] أخرجه الشوكاني في نيل الأوطار بالصيغة التالية عن خرام بن حكيم عن عمه أنه سأل الرسول الله صلى الله عليه وسلم:" ما يحل من امرأتي وهي حائض؟ قال: لك ما فوق الإزار"، أبواب الحيض، رقم الحديث،381، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، قدم له واعتنى به وخرّج أحاديثه رائد بن صبري ابن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية ،ص198 .

[3] سورة النحل: الآية 49.

[4] سورة الرعد: الآية 15.

واختلف الأصوليون في "من وما" إذا كانتا موصولتين فهل تفيد العموم؟؛ فرأى الغزالي والجويني وأبو إسحاق الشيرازي وأبو بكر الرازي وهو اختيار الآمدي، ومقتضى كلام الجميع أنّهما إذا كانتا موصولتين فليستا للعموم وبذلك اعترض عليهم القرافي بالموصولة، وأنّها تفيد العموم والرأي نفسه عند ابن الحاجب[1].

وتعمّ من الموصولة كلّ من يعقل كما ذكرنا سالفًا، وقد ترد من لتعم من يعلم وما لا يعقل، وقد يغلّب الأول وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، في الآية الكريمة وردت من الدّالة على من يعلم ومن لا يعلم وأُوتي بمن للتّغليب وهذا ما يوضّحه الألوسي: «والمراد بمن لا يخلق كلّ ما هذا شأنه من ذوي العلم؛كالملائكة وعيسى عليه السلام، وغيرهم كالأصنام وأتى بمن تغليبًا لذوي العلم»[3]، أمّا "ما" فتعم ما لا يعقل وتأتي لصفات من يعقل ولجنس من يعقل[4]، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[5]، لما أراد الله سبحانه وتعالى وصف النّساء أُوتي بما الموصولة، يقول الألوسي: «ما موصولة أو موصوفة، وما بعدها صلتها أوصفتها وأثرت على من ذهابًا إلى وصف البكر أو الثيب مثلًا، وما تختص أو تغلّب في غير العقلاء فيما إذا أريد الذات، وأمّا إذا أُريد الوصف فلا، كما نقول ما زيد؟ في الاستفهام أي أفاضل أم كريم»[6]، أي أنّ ما تستعمل لعموم غير العقلاء وهذا إذا أريد ذات كما تستعمل في الوصف أيضًا.

ويقارن بعض الأصوليين بعموم من الموصولة وعموم كلّ؛ فهذه الأخيرة تعم كلّ فرد وتحيط به وتشمله في الحكم، بينما من قاصرة من هذه النّاحية ويمثلون بـ: «كلّ من دخل هذا الحص أولًا فله من النّفل كذا، فدخل عشرة معًا يجب لكلّ واحد منهم نفل تام؛ لأنّ كلمة كلّ للإحاطة على سبيل الأفراد... إن قال من دخل

---

[1] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص324.
[2] سورة النحل: الآية 17.
[3] روح المعاني، الألوسي، 360/7.
[4] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلائي، ص326.
[5] سورة النساء: الآية 03.
[6] روح المعاني، الألوسي،2/ 400.

هذا الحص أولًا فله من النّفل كذا، فدخل عشرة معًا لا يستحق أحدٌ منهم؛ لأن الأول اسم لفرد سابق دخل أولًا، ولم يوجد بل وجد الدّاخلون الأولون»[1]، ومن خلال هذا يبيّن لنا أنّ "من "قاصرة في العموم مقارنة بكل، فهذه الأخيرة تحيط بكلّ فرد سواءً كان الدخول فرادى أوجماعات، بينما هذا لا ينطبق على من فأثناء دخولهم جماعات سقط عنهم النفل، ووجب لواحد منهم في حالة دخولهم فرادى.

وهذا التّفسير الّذي أورده مردُّه إحكام كلّ في العموم، بينما "من" غير محكمة فيه، فينجم عن هذا احتمال التّخصيص إذا وجدت قرينة تخصصه، وفي المثال الّذي أورده قيّد العموم بقرينة "أولًا"؛ لهذا لم يستحقوا النّفل إذا دخلوا جماعة لا فرادى، بينما يستحقه الفرد الواحد إذا دخل أولًا، لكن في حالة كلّ وكونها محكمة في العموم فهي لا تقبل التّخصيص وهي تحيط بكلّ فرد فعموها عموم شمولي، لهذا حتى وإن دخلوا جماعة استحقوا النفّل، يقول ملاجيون: «فكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تعبير لفظ أولًا بخلاف كلمة كل»[2]، وعلى هذا فلو حذفت القرينة الّتي خصصت من ألفيناها تعمّ كلّ فرد دخل الحصن فردًا أو جماعة؛ فلو قيل: من دخل الحص فله من النفل كذا، وجب هذا النّفل على كلّ شخص دخل الحصن، وهي قريبة من قولنا: كلّ من دخل الحصن فله من النفل كذا، والفرق بينهما أنّ "من" قابلة للتّخصيص بوجود القرينة، بينما كلّ محكمة في العموم فلا تقبل التّخصيص.

ويعدُّ الشّريف التّلمساني الأسماء الموصولة من ألفاظ العموم، والّتي وضعت لغة للعموم فعمومها منبثق منها كونها وضعت له، والأسماء الموصولة لا تقتصر على من وما بل كذلك الذين، واللاتي وهي عامة فيما وضعت له، ويمثّل لعموم الّذين بقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ﴾[3]، فالّذين اسم موصول عام يستغرق كلّ فرد مذكر فيشمل في هذه الآية كلّ من يظاهر من نسائه؛ وعليه احتج الشافعي على أن الذّمي

[1] شرح نور الأنوار على المنار، أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي، موجود بحاشية كشف الأسرار، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 185/1.
[2] المصدر نفسه، 185/1
[3] سورة المجادلة: الآية 03.

يلزمه الظهار[1]؛ لأنّه يدخل في عموم الّذين، فكما يلزم الظهار المؤمن فكذلك الذّمي يلزمه الظهار؛ لأنّه بين أظهر المسلمين فشمله ما شملهم.

ومن الأسماء الموصولة العامة "ما" والتي تعمّ غير العقلاء؛ وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا سَمِعْتُمُ الـمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ»[2]، فالاسم الموصول "ما" عام يشمل في هذا الحديث كلّ الأقوال التي يقولها المؤذن لذا احتج بعض المالكية على حكاية جميع ألفاظ الأذان[3] من منطلق عموم ما.

ووردت ما عامة في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[4]، فهنا "ما" عامة تشمل جميع النّساء الطيّبات، ومن منطلق هذا الاسم العام احتج «بعضهم على أنّ من فجر بامرأة حلّ له نكاح أمها وابنتها»[5]، إذا كانت طيبة فهي لا محالة تدخل تحت رداء الطيبات من النساء، ولا يمنعه حسب رأيهم الزنا بأمّها وابنتها.

واحتج التّلمساني بعموم "من" بقوله –صلى الله عليه وسلم–: «صَلُّوا خَلْفَ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[6]، فهنا من عمّت كلّ إنسان نطق بالشهادة فيصلح للإمامة؛ لذا أُدخل الفاسق من هذا المنطلق إذ يشمله هذا العموم لذا «احتج بعضهم على جواز الصّلاة خلف الفاسق»[7]، وهذا مستوحى من عموم "من "فالفاسق أيضًا نطق بالشّهادة؛ لذا فالحكم ينطبق عليه، كما ينطبق على غيره من المسلمين.

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص492.
[2] أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب ما يستحب للرجل أن يقول إذا سمع الآذان، 143/1.
[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص492.
[4] سورة النساء، الآية 03.
[5] المصدر نفسه، ص42.
[6] أخرجه ابن حجر في الدراية وقال أنه حديث ضعيف، رقم الحديث103، 169/1.
[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص493.

1-2-1-2 العـام بقـرينـة:

أدرك الأصوليون أثناء بحثهم عن آليات العموم في اللّغة العربية أنّ بعض الألفاظ عامة بنفسها، كما أنّ بعضها الآخر عام بقرينة، وفيما سبق عرضنا العام بنفسه، والآن نحن بصدد توضيح العام بقرينة حسب رأي التّلمساني.

ومن جملة الألفاظ العامة بقرينة -عند التّلمساني- لفظ أيّ الشّرطية والاستفهامية، والنّكرة في سياق النّفي والألف واللام وكلّ وجميع والإضافة إلى المعرف يوضّح ذلك بقوله: «وأمّا العام بلفظ آخر؛ فإما أن يكون ذلك اللّفظ في أول العام أو في آخره؛ أما الّذي في أوله؛ فأدوات الشّرط والاستفهام، والنّفي في النّكرة فقط والألف واللام، وكلّ وجميع فهذه كلّها تفيد العموم فيما دخلت عليه»[1] من ألفاظ.

1- **أيُّ:**

تستعمل أيُّ في اللّغة العربية في عدة مواضع؛ فتأتي شرطية وموصولة واستفهامية ومنادى، كما ترد في أسلوب الاختصاص[2]، فمثال الشّرطية قوله تعالى: ﴿أَيّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3]، أمّا الموصولة، فوردت في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَـٰنِ عُتِيّاً﴾[4] واسم استفهام في قوله تعالى: ﴿ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5]، كما ترد منادى

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص492.
[2] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص336.
[3] سورة الإسراء: الآية 110.
[4] سورة مريم: الآية 61.
[5] سورة الأنعام: الآية81.

في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلذِى خَلَقَكُمْ وَالذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وترد في أسلوب الاختصاص كقولنا أنت- أيّها الطالب- مجد في عملك.

ودرس الأصوليون أيُّ من جهة عمومها، لذلك كان اقتصارهم على العامة منها، واختلف الأصوليون في إفادة العموم من أيُّ، والّذي اتفق عليه أنّ أيُّ في أسلوب الاختصاص غير عامة، أمّا أيُّ الاستفاهمية والشّرطية فعدّها الكثير من الأصوليين من ألفاظ العموم، مستثنين بذلك الموصولة يقول فخر الدّين الرّازي: «ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظ أيُّ في الاستفهام والمجازاة»[2]، وحاصل كلامه أنّ أيّ عمومها في نفسها خلافًا لما ذهب إليه التّلمساني الذي أدرجها ضمن العام بقرينة، ويقتصر على عموم أيُّ الاستفهامية والشّرطية، وهذا الرأي نجده أيضًا عند التّلمساني، وعند العديد من الأصوليين الذين سبقوه أمثال الآمدي وابن الحاجب[3]، بينما ينفي الجويني العموم عن أيّ الشرطية، فيعدّد كلّ الصّيغ الدّالة على العموم دون ذكر لأيّ الشرطية[4]، وعليه نجد أنّ معظم الأصوليين استثنوا أيّ الموصولة من ألفاظ العموم؛ «ولعل السبب في عدم عموم أيّ الموصولة هو أن صدر صلتها المحذوف يقدر بضمير دال على الواحد، والواحد يفيد الخصوص؛ لذلك فإنها خصصت بخصوص صلتها»[5]؛ ونمثل لهذا بقولنا: ليُعاقب أيّهم مجرم، فهنا أيّ اسم موصول يفيد الخصوص وحذف صدر صلتها؛ والتّقدير هو مجرم، والضّمير هو المقدّر دال على الواحد.

أما القرافي فرأى أن أيّ في حالة الصلة أيضًا للعموم، وكذلك الموصوفة في النداء[6]، وحاصل الكلام أنّ معظم الأصوليين أقروا عموم أيّ الشرطية والاستفهامية، ونفوا عموم الموصولة والمنادى.

---

[1] سورة البقرة: الآية 21.

[2] المحصول في أصول الفقه، الرّازي، 311/2.

[3] ينظر: الإحكام ، الآمدي 243/2. ورفع الحاجب، السّبكي، 87/3.

[4] ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني،113/1.

[5] دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنّشر والتّوزيع والخدمات الطباعية، ط1، 2002م، ص166.

[6] ينظر: البحر المحيط، الزّركشي، 78/3.

وتعم أيّ الأفراد عموم بدلي لا شمولي، وهي بذلك تخالف كلّ ويدّل على ذلك: «أنك تقول أيّ الرّجال عندك أزيد أم عمرو، لا بالواو ويقول: أكلّ الرّجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو لا بأم؛ فدلّ على الفرق بين مدلوليها»[1]، فبذلك يتّضح أنّ كلّ تفيد شمول الحكم لكل الأفراد، بينما أيٌّ لا تشمل الأفراد بل عمومها لهم عن طريقة البدل، لذا تستعمل أم الدّالة على البدل.

ومن هذا المنطلق اقتضى الحكم التّكرار في كلّ وكلّما، ولم يتكرر في أيّ فلو قال قائل: «أيّ وقت دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرّة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق، ولو قال: كلّما دخلت أو كلّ وقت دخلت الدار فدخلت مرة بعد أخرى تكرر الطلاق»[2]، ومن هذا المنطلق نفى عمومها بعض الأصوليين من بينهم الجويني والغزالي وأبو المظفر السّمعاني وغيرهم[3].

لكن عدم إفادتها التّكرار في الحكم لا ينفي عنها العموم، فكلّ عمومها عموم شمولي تحيط بكل فرد، بينما أيّ عمومها بدلي فهي قاصرة إذا قورنت بكلّ، ويرى معظم الأصوليين أنّ عموم أيّ لحقها من حيث الوضع فوضعها اللّغوي يفيد العموم[4]، لكنّ التّلمساني يرى أنّ عموم أيّ بواسطة قرينة دأبه في ذلك دأب بعض الحنفية مثل السّرخسي، فهو يرى أنّ أيّ لا عموم فيها بنفسها؛ لأنّها نكرة وكونها وُضعت باديء الأمر للخصوص يقول السّرخسي: «والدّليل على كون أصل وضعها للخصوص هو قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَاتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾[5]، فجاء الضمير المتصل مفردًا "ياتيني" ولم يقل ياتونني»[6]، فيرى السّرخسي أنّ أصل وضعها للخصوص، فإذا وسمت بالعموم فلكونها موصوفة؛ فالنّكرة الموصوفة على حد رأيه عامة، ويمثّل السّرخسي بـ

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 100/2.
[2] المصدر نفسه، 100/2.
[3] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص339.
[4] ينظر: المحصول في أصول الفقه، الرّازي 311/2، الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 92/2، البحر المحيط، 62/3.
[5] سورة النمل: الآية 38.
[6] أصول السرخسي، ص161.

«أيّ عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه عُتقوا جميعًا»[1]، فأيّ هنا أصبحت عامة، لهذا عمّ العتق الجميع في المثال؛ ومرد هذا العموم الوصف؛ إذ وصفوا بالضرب، لذا تناولت أيّ كلّ فرد وصف بالضرب يصبح حرًا بعموم هذه الصفة، فبما أنّ الصفة طالتهم جميعًا لذا فالحكم يعمهم جميعًا، «وإذ قال [أيّ عبيدي] ضربتَه فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النّكرة التي تناولها كلمة أيّ، فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا لا تتناول إلّا الواحد منهم»[2]، فهذا الضّرب وُسم به المخاطب، ولم يوصف به العبيد فلذا بقيت أيّ على أصلها فلا تتناول إلا فردًا واحدًا.

وأصحاب هذا الرأي رأوا أن أيّ نكرة وكأنّهم يريدون بذلك «نكرة من حيث المعنى وإلّا فهي مضافة إلى المعرفة في كثير من الصور»[3]، والقيد الذي قيّد به السّرخسي أيّ فيه نظر فإذا قلنا: عبد ضارب أو عبد مضروب فكلاهما وصف له، وهذا لربما «مما يقوي العموم فيها»[4].

ويرى التّلمساني أن أيّ الشرطية تفيد العموم فيما دخلت عليه، وعمومها ناشيء من مصاحبتها للفظ آخر يقول موضّحًا هذا: «وأمّا العام بلفظ آخر فإمّا أن يكون ذلك اللفظ في أوّل العام أو في آخره؛ أمّا الذي في أوّله فأدوات الشرط والاستفهام»[5]، ويقصد بأدوات الشرط والاستفهام أيّ الشّرطية والاستفهامية ويرى أنّ العموم اكتنفها من جهة الإضافة التي تلحق بها، وكأنّه رأى أنّها نكرة من جهة المعنى؛ لذلك تفيد العموم فيما دخلت عليه فإن دخلت على عاقل أفادت العموم فيه، وإن دخلت على غير العاقل أفادت العموم فيه أيضًا، فهي شاملة وتفيد العموم في العاقل وغيره.

---

[1] أصول السرخسي مصدر سابق، ص162.
[2] المصدر نفسه، ص162.
[3] تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص343.
[4] المصدر نفسه، ص349.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص493.

يقول السّمعاني: «وأمّا كلمة أيّ فقد قيل هي بمنزلة النكرة؛ لأنّها تصحب النّكرة لفظًا ومعنًى يقول القائل: أيّ رجل فعل هذا؟ وأيّ دار تريدها؟... وهي نكرة معنى لأنّ المراد بها واحد منهم»[1]، فالنّكرة تحتاج إلى ما يتمّ معناها، لذا فالعموم نشأ من اقتران أيّ بما من شأنه إضفاء العموم فيها، فمصاحبتها للنّكرة يضفي عليها العموم من جهة اللّفظ، ومن جهة المعنى؛ أي بعدما كانت دالة على المفرد أصبحت عامة.

ومثّل التّلمساني لعموم أيّ الشرطية بقوله صلى الله عليه وسلم: «أيّمَا امرأةٍ نُكِحتْ بِغيرِ إِذْنِ وَلِيِّها فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»[2] فأيّ هنا لفظ عام لكن عمومه بقرينة، والقرينة هنا هي الاسم المفرد امرأة فنقل الحكم من الخاص إلى العام؛ أيّ أنّ كلّ امرأة نكحت بغير إذن وليّها فيبطل نكاحها، ومثّل لعموم أيّ أيضًا بقوله صلى الله عليه وسلّم: «إِنَّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ»[3] لما اقترنت إيّ بإهاب أضفت عليها صبغة العموم، فكلّ جلد يطهر بالدباغ حتّى جلد الحيوانات الّتي يحرم أكل لحمها، ومن هذا المنطلق احتج المالكية: «على أنّ جلد ما لا يؤكل لحمه يطهر بالدّباغ»[4] وهذا مستفاد من عموم أيّ الشّرطيّة المقترنة بقرينة أخرجتها من الخصوص إلى العموم.

كما يرى التّلمساني أنّ أيّ الاستفهامية تفيد العموم فيما دخلت عليه ويطال ذلك العموم جوابها[5]، واحتجّ لذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم لما سُئل: «أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ أَغْلَاهَا ثَمَنًا»[6]، فبيّن التّلمساني أن أيّ لما أضيفت إلى الرّقاب أصبحت عامة، لهذا حتّى جوابها كان عامًا؛ أي "أغلاها ثمنًا " لذلك فأيّ رقبة غالية لها الأفضلية سواءً كانت رقبة عبد مؤمن أو كافر، ومنه احتج ابن القاسم «على أنّ عتق الكافر

---

[1] قواطع الأدلة في الأصول، أبو مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشّافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، 169/1.

[2] أخرجه الشافعي في مسنده، كتاب النكاح، باب بطلان النكاح بغير ولي، رقم الحديث 1139، 43/3.

[3] أخرجه البغوي في شرح السنة، باب الدّباغ، رقم الحديث 303، 97/2.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص495.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص495.

[6] رواه ابن خزيمة في مسنده بإضافة «وأنفسها عند أهلها»، باب استحباب المغالاة، رقم الحديث 769، صحيح بن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، حققه محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1400ه-1980م، 291/4.

إذا كان أغلى ثمنًا أفضل من عتق المسلم إذا كان دونه في الثمن»[1]، وهذا إنّما فهمه من عموم أيّ الاستفهامية المقترنة بقرينة أدخلت العموم فيها.

فنظرة الشّريف التّلمساني لعموم أيّ تختلف عن نظرة السّرخسي، فقد قيَّدها هذا الأخير بالوصف، بينما التّلمساني رأى أنّها عامة بواسطة قرينة، وهذه الرؤية نجم عنها اختلاف؛ فمثلًا في الحديث السابق «إنّما إهاب دُبغ فقد طهر»[2]، بحسب رأي السّرخسي أنها غير عامة؛ لأنها غير موصوفة، إنما هذا الوصف-دُبغ- موجه لضمير مستتر فهو الّذي دبغ، أمّا الجلد فهو مدبوغ، بينما نجد التّلمساني يعتبرها عامة واعتبر عمومها ناشئًا من الإضافة.

ركن معظم الأصوليين إلى "أنّ" أيّ موضوعة للعموم بوضعها اللّغوي، ونجد أن التلمساني خالفهم في ذلك؛ فاعتبرها عامة بقرينة ولم ينطلق في رأيه هذا من الإفادة؛ لأن عدم إفادتها للعموم خارج السياق لا ينطبق على أيّ وحدها، إنّما يشمل الأسماء الموصولة وأسماء الشرط والّتي اعتبرها عامة من جهة وضعها اللّغوي، وما حعله يعتبرها عامة من جهة القرينة لزومها للإضافة في أكثر صورها ما جعله يومئ إلى أنّ عمومها ناشئ عن هذه الإضافة، فهي نكرة محتاجة إلى قرينة لتصبح عامة.

وبعد عرض التّلمساني لعموم أيّ إذا كانت للاستفهام، بيّن عموم الجواب الوارد بعد سؤال عام، ويستدلّ في هذا المقام بحديث جابر القائل: «مرضت فعادني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسولُ الله إنما يرثني كلالة، فكيف الميراث؟ فأنزل الله آية الفرائض»[3]، يقول التلمساني: «فلما كانت آية الفرائض جوابًا عن الاستفهام كانت مستوعبة لمن يرث»[4]؛ ووجه الاستدلال بالحديث أنّ السؤال جرى مجرى عامًا عمن

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص496.

[2] أخرجه البغوي في شرح السنة، باب الدّباغ، رقم الحديث 303، 97/2.

[3] رواه الترمذي في سننه عن جابر بن عبد الله قال: مرضت فأتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدني قد أغمي علي.....فقلت: يا رسول الله كيف أقضي في مالي أو كيف أصنع في مالي ؟ فلم يجبني شيئا وكان له تسع أخوات حتى نزلت آية الميراث، باب ميراث الأخوات، رقم الحديث 2097، 417/4، 418.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص497.

يرث، فلمّا كانت آية الفرائض مستوعبة لكلّ من يرث موافقة بذلك لمقتضى السؤال[1]؛ أي أنّها عامة في كلّ شخص له أقارب ولا ولد له ولا والد فعمّ السؤال جميع الورثة.

كما أنّ التلمساني من خلال ما صرّح به في قوله: «ولما لم يذكر فيها ذوو الأرحام ظهر أنهم لا يرثون»[2] أومأ إلى أنّه يرى أنّ لمفهوم المخالفة عمومًا، فهنا سأل السائل عن كيفية الميراث لمن لا والد له ولا ولد، فنزلت آية الميراث موضّحة كيفية تقسيم الميراث، وكلّ من يحق له أن يرث، فلما لم يذكر ذوي الأرحام عرف بالمفهوم المخالف أنهم لا يرثون وهذا الحكم عام في ذوي الأرحام.

والتّلمساني في هذين القضيتين أي إذا ورد جوابًا لسؤال، وكذا عموم مفهوم المخالفة يخالف في ذلك بعض الأصوليين[3]، الذين يرون أنّهما يندرجان ضمن العموم العقلي، بينما يدرجها التّلمساني ضمن العموم اللّغوي، إذ يرى أنّ العموم هنا منبعث من أداة الاستفهام كيف؛ والّتي عمّت كيفية تقسيم الميراث في كلّ شخص لا ولد له ولا والد وله أقارب، لذا استوعبت آية الفرائض كلّ من يحق له الميراث وهي عامة في كلّ الورثة تُرك لهم ميراث من شخص يرثه كلالة، بينما رؤيته لمفهوم المخالفة تنبئ على أنّه يرى أنّ مفهوم المخالفة دلالته لفظية عن طريق اللّغة ولا تدرك عن طريق العقل.

2- النّكرة في سياق النّفي:

فإذا كانت النّكرة المثبتة تفيد العموم – عند بعض الأصوليين – عن طريق البدل، فإنّ اقترانها بأداة نفي يصبغ عليها سمة العموم الشّمولي، أمّا عند الأصوليين الّذين لا يرون عموم النّكرة في الإثبات، فإنّ النّفي يخرجها من الخصوص إلى العموم، فمثلًا قولنا: لا رجل في الدار فدخول أداة النّفي سلب وجود أيّ رجل في الدّار، فبذلك عمّ الحكم جميع الرّجال، وهذا العموم الّذي اعترى كلمة رجل مفاده دخول أداة النّفي عليها،

[1] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري ، ص334.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص497.
[3] ينظر: الإبهاج، السبكي 107/2، وشرح الكوكب المنير، الفتوحي، 157/3، 158، والبدر الطالع، السّبكي، 346/1.

فهي بمثابة قرينة نقلتها من الخصوص إلى العموم، «وقد قال عامة أهل العلم أنّ النّكرة إذا كانت نفيًا استغرقت جميع الجنس»[1]، والنّفي إذا دخل على النّكرة قوّاها، ووصلت في عمومها درجة كلّ في مقام الإثبات[2].

ويرى الأصوليون أنّ العموم الذي اعترى النّكرة إنّما هو محصلة اقترانها بالنّفي يقول السّبكي: «مما يدلّ بواسطة اقتران قرينة أن يكون في النّفي؛ وذلك كالنّكرة إمّا بما أوبلن أو ليس أو لم فإنها تعم باشرها النّفي؛ نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها؛ نحو ما قام أحد، ومما استدلّ به الإمام على النّكرة في سياق النفي تعمّ لو لم يكن للنّفي لما كان قولنا لا إله إلاّ الله نفيًا لدعوى من ادّعى إلهًا سوى الله»[3]، ومن خلال كلام السّبكي يتّضح أنّ العموم ناجم عن اقتران النفي بالنّكرة، والنّفي لا يقتصر على دخوله على النّكرة فقط، إنّما يسبق عاملها أيضًا، فيصبغ عليه سمة العموم.

وعلى هذا فالعموم من هذا الجانب على قسمين: «أحدهما أنّ كلمة النّفي تدخل على الفعل الواقع على النكرة؛ كقولك ما رأيتُ رجلًا فإن كلمة النّفي تدخل على الرؤية، والثّاني أن يدخل النفي على الاسم النّكرة كقول القائل لا رجل في الدّار»[4]، وعليه فإنّ العموم حاصل في الحالتين.

وقد فرّق السّبكي بين دخول النّفي على النّكرة وبين تدعيم هذا النّفي بمن، ويقرّر بأن التّركيبين يفيدان العموم، وذلك في مثل قولهم: «لا رجلَ في الدار ببناء رجل على الفتح أو داخلًا عليها"من" مثل ما جاءني من رجل فإن كونها للعموم من الواضحات»[5]، فكلاهما يفيد العموم لكن تتفاوت نسبة العموم فيهما، فخلو الصيغة الأولى من "من" جعلتها ظاهرًا في العموم تحتمل التّخصيص بينما إضافة "من" جعلتها نصًا فيه ولا يخفى أنّ النّص أوضح من الظاهر يقول: «وأنّ العموم قبل دخول من ظاهر لا نص واحتمال الخصوص

---

[1] قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، 169/1.
[2] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلائي، ص442.
[3] الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه، 104/2.
[4] ميزان الأصول، السّمرقندي، ص271.
[5] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 104/2.

احتمال كبير وإن كان مرجوحًا، وبعد دخول "من" العموم نص واحتمال الخصوص ضعيف جدًا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب»[1]؛ لأنّه نص في العموم والنّص مكشوف الدّلالة لا يقبل التّخصيص.

وكأنّ هذا هو المنطلق الّذي انطلق منه القرافي في رأيه بخصوص النّكرة، فخالف بذلك جمهور الأصوليين؛ فرأى أنّ العموم يعتري الألفاظ التي سمعت عن العرب منفيه وهي صيغ سماعية، أمّا العموم القياسي فيلحق النكرة المبنية؛ أي اسم لا النافية للجنس، وما عدا هذا فيقتضي العموم إلّا بواسطة "من" يقول القرافي: «النّكرة في سياق النّفي تقتضي العموم في أحد قسمين: مسموع وقياس، أمّا المسموع فهي هذه الألفاظ وأمّا القياس فهي النّكرة المبنية وما عدا ذلك فلا عموم فيه»[2]، وعليه لما رأى أن دخول لا النافية للجنس في حالة بنائها كانت ظاهرًا في العموم اعتبره عامًا، ولما تلحقه "من" المؤكدة للعموم يكون نصًا، فخص العموم بهاتين الحالتين، وأضاف الصيغ السّماعية والتي نقلت عن الإعراب وتفيد العموم وهي أسماء نكرة مسبوقة بنفي ومن هذه الصيغ نذكر: لا صافر لا وابر، ولا عريب ولا كتيع ولا دبِّيح ولا نافخ... ولا طوري ولا داع ولا مجيب ولا أنيس...[3] وهذا الرّأي الّذي ذهب إليه القرافي فيه نظر؛ لورود بعض النّصوص القرآنية تحتوي على العموم المنبثق من النّفي وهو خارج عن القيّاس الذي ذكره القرافي، وخارج عمّا سمع عن العرب من صيغ عامة؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[4]، ففي الآية عموم؛ لأنّها نفت مطلقًا عدم ظلم الله لعباده، وهذا نص لا يحتمل التّأويل ومع ذلك فلا وجود لما الزائدة، كما أنّها لم تحتوِ على اسم لا المبني ولا وجود للصيّغ السّماعية.

وذهب التّلمساني مذهب الجمهور فرأى أنّ دخول النّفي على النّكرة يفيد العموم، فالعموم إذن منبعث من دخول أداة النّفي يقول: «حرف النّفي إذا دخل على النّكرة أفاد العموم»[5]، ويمثّل لهذا بقول الرّسول صلى

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، مصدر سابق، 104/2.
[2] شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، القرافي، ص184.
[3] ينظر: المصدر نفسه ص182، 183.
[4] سورة الكهف: الآية 48.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص497.

الله عليه وسلم: «لَا زَكاةَ في مالٍ حَتىّ يحولَ عليه الحولُ»[1]، هذا الحديث عام لأنّ النّفي دخل على النّكرة فصرفها من الخصوص إلى العموم، فبذلك صار الحكم شاملًا في كلّ مالٍ لم يحَل عليه الحول لا تجب فيه الزّكاة.

واحتج المالكية على وجوب التبييت في صوم التّطوع[2]، وهذا مستفاد من عموم الحديث النّبوي الشريف: «لَا صِيّامَ لِمَنْ لَمْ يُبيّتْ الصّيّام مِن اللّيلِ»[3]، فأداة النّفي لا الّتي دخلت على النّكرة أفادت نفي صحة صيام كلّ إنسان لم ينوِ النيّة من اللّيل سواءً كان ذلك صوم رمضان أو صوم النّفل، ومن هذا العموم احتج المالكية على وجوب تبييت النّية في صوم التّطوع.

3- دخول (الـ) الجنسية والإضافة:

تختص الأسماء بدخول الألف واللّام عليها للتّعريف، واعتبر الأصوليون دخول الألف واللام قد يكسب الاسم عمومًا، فيخرجها من نطاق الخصوص إلى العموم أو من العموم البدلي إلى الشّمولي، والألف واللام الدالة على التّعريف قد تأتي لــ:

أ– العهد: «ومعناه أن يكون عند السّامع علم بشيء قد جرى ذكره أو هو معلوم عنده فيعرّف بالألف واللام ليدلّ بهما على أنّ هذا المذكور هو ذلك المعهود»[4]، ومثاله قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾[5]، فهنا الـ التعريف في الرّسول للعهد وهي تحيل إلى كلمة "رسول" المذكور قبلها؛ أي ذلك الرّسول المعهود المذكور قبل حين؛ ألا وهو موسى عليه السلام.

---

[1] أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الزّكاة، رقم الحديث 1888، سنن الدار قطني، على بن عمر الدار قطني، حقّقه شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، جمال عبد اللطيف، مؤسسة الرسالة، 468/2.

[2] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص499.

[3] أخرجه النسائي في سننه، وهو باختلاف في اللّفظ عن حفصة زوج النّبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «فمن لم يبيّت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، رقم الحديث 2652، كتاب السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، 169/3.

[4] تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص418.

[5] سورة المزمل: الآية 15.

كما يمكن أن تحذف الكلمة الأولى التي تحيل لها الألف واللام العهدية وذلك لدراية المتكلم بها، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا﴾[1]، فهنا الألف واللام في الرّسول للعهد، فسياق الكلام اقتضى ذلك، والسّامع على دراية به وهو الرّسول صلّى الله عليه وسلم[2]، لذا لم يذكر قبل الألف واللام العهدية.

ب- تعريف الجنس: «وهو أن يقصد باللّام تحقيق جميع الجنس الّذي تدخل عليه، لا تعريف بعض من أفراده»[3]، مثل قولنا: ندم الظالمون ندمًا شديدًا، فهنا الألف واللام في الظالمين لاستغرق الجنس؛ وهو جنس الظالمين، ومنه فإن الألف واللام الدالة على الجنس هي الّتي تكسب النّكرة عمومًا لأنها تستغرق الجنس.

ولا يخفى أنّ الألف واللام الدّالة على الجنس تدخل على الاسم المفرد، كما تدخل على الجمع، لكن دخولها على الاسم المفرد هل يقتضى عمومها؟ وهذا ما اختلف فيه الأصوليون؛ فذهب جماعة منهم إلى أنّ المفرد المحلى بالألف واللام يفيد العموم من بينهم السّمعاني والسّمرقندي والزّركشي والشّيرازي، وتبعهم في هذا التّلمساني وإليك تفصيل هذا:

يرى الشّيرازي أنّ الاسم المفرد الدّال على الجنس إذا اتصلت به الألف واللام تكسبه العموم[4]، وبذلك يستغرق جميع أفراد الجنس، والرأي نفسه عند السّبكي فيرى أنّ الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت أفراده؛ أي عمتهم فردًا فردًا[5]، فإذا قيل مثلًا الطّفل فإنّها تشمل بذلك كلّ طفل وتصدق عليهم واحدًا واحدًا.

واكتسبت هذه المفردات العموم جرّاء دخول الألف واللام فهنا العموم معنوي لا لفظي، وهذا مرده كون اللّفظة الّتي استغرقت الجنس مفردة من جهة اللّفظ، أمّا معناها فهو يدل على الجمع إذن هذا الاسم المفرد

---

[1] سورة الفرقان: الآية 28.
[2] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، مرجع سابق، ص418.
[3] المرجع نفسه، ص418.
[4] ينظر: التبصرة في أصول الفقه، الشّيرازي، ص115.
[5] ينظر: الإبهاج، السبكي وابنه، 102/2.

«وإن كان لفظًا مفردًا ولا يدلّ على العموم ودخل عليه ما يوجب عمومه وهو لام الجنس»[1]، فالعموم لحق اللفّظ جراء مصاحبته للألف واللام، وبذلك استغرق الجنس وهذا ما يؤكد عليه السمرقندي حينما رأى أنّ المفردة تكون خاصة قبل دخول القرينة؛ وهي الألف واللام، فتكسبها العموم؛ «كقولك: إنسان ورجل إن دخلها لام التعريف، فقبل دخول القرينة يراد به رجل واحد أو إنسان واحد، و بعد القرينة يصير عامًا متناولًا للجنس»[2]، ومن أدلة القائلين بعموم اللّفظة المفردة التي سبقت بالألف واللام الجنسية[3].

- صحة الاستثناء من المفرد المحلى بالألف واللام وقد ورد ذلك في القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[4]، فالإنسان اسم جنس مفرد وحلّي بالألف واللام، فاستغرقت بذلك جميع أفراد الجنس، فلو لم يكن عامًا لما أُستثني منه المؤمنون.

- يوصف بما ينعت به العموم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[5]، ففي الآية الكريمة حُلّي اسم الجنس الطفل بالألف واللام، وأفادت فيه العموم والدّليل على عمومه وصفه بالاسم الموصول الدال على الجمع؛ وهو الّذين، فدلّ هذا على أنّ الطفل لفظ عام.

وهناك من الأصوليين من يرى أن الاسم المفرد المحلى بالألف واللام الجنسية لا يفيد العموم، ومن القائلين بهذا الرّازي؛ والّذي يرى أنّ الاسم إذا كان جمعًا، وفي حالة ثبوته يستغرق جنسه بزيادة الألف واللام الجنسية يقول: «أمّا الثّبوت فضربان لام الجنس الدّاخلة على الجمع؛ كقولك الرّجال والإضافة؛ كقولك ضربت

---

[1] قواطع الأدلة في الأصول، ابن السّمعاني، 168/1.

[2] ميزان الأصول في نتائج العقول، السّمرقندي، ص203.

[3] ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420ه-1999م، ص1502.

[4] سورة العصر: الآية ، 1،2،3.

[5] سورة النور: الآية 31.

عبيدي»[1]، وعليه فإنّه يرى أنّ المفرد المحلى بالألف واللام لا يستغرق جنسه، ومحصلة كلامه أنّ الألف واللام في المفرد تفيد الجنس لكن لا تستغرقه.

ومن بين أدلة القائلين بهذا[2]:

– لو كان المفرد المحلى بالألف واللام يفيد العموم للزم كذب القائل: لبست الثّوب أو شربت الماء لأنّه لا يكون صادقًا إلّا إذا لبس ثياب العالم، وشرب جميع المياه، وبما أنّ هذا محال دلّ على أنّ المفرد المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم.

– إنّ المفرد المحلى بالألف واللام لا ينعت بصفة ترد جمعًا فلا يقال: جاءني الطالب الفضلاء، فلو كان مفيدًا للعموم لجاز ذلك.

فالدّليل الذي أورده هؤلاء بخصوص عدم وصف المفرد بالجمع فقد كان من بين أدلة الفريق الأول واتكأوا فيها على دليل قرآني؛ وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾[3]

ويرى الغزالي أنّ المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام الدّالة على التّعريف؛ فإما أن تكون لاستغراق الجنس أو للتعريف؛ فتستغرق الجنس إذا عُرِيَ من الهاء في الجمع وكان مفرده ينتهي بها، و عليه تعتبر الهاء علامة فارقة بين الاسم المفرد وجمعه العاري منها الدّال على الجنس؛ مثل تمر تستغرق جنس التّمر، أمّا إذا أريد بها الواحد فتلحق به الهاء دلالة على المفرد فنقول: تمرة، وإذا لم يتميّز واحد الجمع بالهاء؛ فإما أن يتعدد أو لا يتعدد، فما لا يتعدد كالذهب فالألف واللام لاستغراق الجنس؛ لأنه لا يعبّر عن بعض الذهب بالواحد، وأمّا ما يتعدد؛

[1] المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 312/2.
[2] ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ص1502.
[3] سورة النور: الآية 31.

كالدّينار والرّجل فإن الألف واللام فيه للتّعريف؛ لذا فهو لا يتناول إلّا الواحد، والألف واللام هنا لا تستغرق الجنس إنّما تعرّفه فقط[1].

أمّا التّلمساني فيرى أنّ العموم في المفردات المحلاة بالألف واللام نابع من "الـ" التعريف يقول: «الألف واللام إذا دخلت على اسم أفادت العموم فيه سواءً كان مفردًا أو جمعًا»[2]، وعليه فإنّ التّلمساني يرى أنّ عموم هذه الألفاظ عمومًا معنويًا؛ فكما هو حاصل في الجمع المعرّف،كذلك بالنسبة للمفرد المعرف فكلاهما للعموم ويمثّل التّلمساني للفظ المفرد الذي لحقه العموم جراء مصاحبته للألف واللام بلفظ الكلب في قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «ثَمَنُ الكلبِ حَرَامٌ»[3]، لفظ الكلب عام لأنّه معرف بالألف واللام[4]، لذلك استوعب كلّ أنواع الكلاب فصار الحكم عامًا؛ أي ثمن كلّ أنواع الكلاب حرام، ومن هذا المنطلق احتج بعض المالكية «على أنّ بيع كلب الصيد لا يجوز»[5]؛ لأنّه يندرج ضمن هذا العموم، فإن بِيْع فثمنه حرام، وهذا مستفاد من عموم لفظ الكلب.

ومثال الجمع الذي اقترن بالألف واللام فأحدث فيه عمومًا لفظ السّباع، بما رُوي أنه سُئل رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «أَنَتوضأ بما أفضلتِ الحُمُر؟، قال: نعم، وبما أفضلتِ السّباعُ»[6]، فالسّباع جمع معرف بالألف واللام، فاستوعب بذلك كلّ الحيوانات الّتي بها أنياب وتعتدي على النّاس والحيوانات، ومن عموم هذه اللّفظة احتج المالكية على أنّ سؤر الكلب طاهر، وهذا الحكم مستقى من طهارة سؤر السّباع عامة «والكلب سبع فاندرج في عموم السّباع»[7]؛ لوجود ما يقتضي ذلك وهو الألف واللام المحلاة بها لفظ السّباع.

---

[1] ينظر: المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق هيتو، طبعة دار الفكر، ص144،145.

[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص499.

[3] أخرجه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم الحديث 1806، سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 422/4.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص500.

[5] المصدر نفسه، ص500.

[6] أخرجه البغوي في شرح السنة، رقم الحديث، 287، 71/2.

[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص501.

ومن القرائن التي تضفي صبغة العموم أيضًا الإضافة يقول الرّازي: «أمّا الثبوت فضربان لام الجنس الدّاخلة على الجمع؛ كقولك الرّجال والإضافة؛ كقولك ضربت عبيدي»[1]، فهنا عبيدي لفظ عام وعمومه نابع من الإضافة، فصار الضّرب عامًا لكلّ العبيد، وهذا النّوع من العموم يستفاد من قرينة الإضافة، فَعَبْدٌ لفظ خاص ولحقه العموم لما أضيف، وهذا ما يصرّح به التّلمساني قائلًا: «وأمّا العام الذي لا يستفاد العموم إلّا مما في آخره فهو المضاف إلى المعرفة سواءً كان منفردًا أو جمعًا»[2]، فالعموم إذاً مستفاد من الإضافة ويقرّ بعموم هذا اللّفظ في حالة الإضافة إلى المفرد أو الجمع؛ ويمثّل لما اعتراه العموم عن طريق الإضافة قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «صَلَاةُ الجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الفَذِ بسبعَ وعشرين درجةً»[3]، يبيّن التّلمساني من خلال هذا الحديث عموم الحكم المستفاد من الإضافة الواردة في قول الرّسول صلى الله عليه وسلم "صلاة الجماعة"، "صلاة الفذ" فكلاهما مضاف إلى المفرد ممّا أكسبهما صفة العموم، «فحكم بأنّ كلّ صلاة جماعة تفضل كلّ صلاة فذ بهذا العدد المخصوص»[4]، أينما كانت هذه الجماعة وحيثما وجدت.

ومن جملة ما عم بالإضافة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[5] فهنا الإضافة وردت في أعمالكم ومن ثمّ فهذا اللّفظ أصبح عامًا يشمل كلّ عمل صالح فيجب على المؤمن ألا يبطله، ومن عموم هذا اللّفظ احتج المالكية «على أنّ من دخل في النّافلة التي يرتبط أوّلها بآخرها كالصلاة والصيام لا يجوز له قطعها»[6]، وهذا مستفاد من هذا العموم «والنافلة عمل فاندرجت تحت هذا العموم»[7]، فإذا كان كلّ عمل صالح يعمله المؤمن لا يجب أن يبطله، فاستوعب هذا النّافلة أيضًا فهي عمل صالح إذن لا يجوز قطعها.

---

[1] المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 312/2.

[2] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص502، 503.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التالية: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»،كتاب المساجد ومواضيع الصلاة، باب صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها، ص450.

[4] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص503.

[5] سورة محمد: الآية 33.

[6] المصدر نفسه، ص503.

[7] المصدر نفسه، ص504.

وكذلك العموم النّاجم عن الإضافة وارد في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[1]، فالإضافة وردت في قوله "أيمانكم" لذا استوعب جميع أنواع اليمين، فوجب في هذه الأنواع جميعًا الكفارة، وهذا العموم كله مستقى من لفظ أيمانكم فلا يستل منه نوع من أنواع اليمين؛ ولهذا «احتجّ الشّافعي على وجوب الكفارة في اليمين الغموس»[2]؛ لأنّ أيمانكم هنا عامة إذن تجب الكفارة في اليمين الغموس؛ لأنّها «مندرجة في عموم الأيمان»[3]، الموجودة في الآية الكريمة.

4- كلّ وجميع:

رأى معظم الأصوليين أنّ عموم كلّ وجميع نابع منها؛ لأنّها وضعت في أصلها اللّغوي للعموم، فهي إذن عامة بنفسها[4]، أمّا التّلمساني فيرى خلاف ذلك؛ أي أنّها من جملة الألفاظ العامة بقرينة يقول: «وأمّا العام بلفظ آخر...النّفي في النكرة فقط، والألف واللام، وكلّ وجميع»[5]، فيرى بذلك أنّ العموم يعتري اسمًا ما إذا دخلت عليه كلّ وجميع يقول: «لفظ كلّ أو جميع إذا دخلت على اسم أفادت فيه العموم»[6]، وعليه فإنّه يرى أنّ كلّ وجميع لا تعم بنفسيهما إنّما بقرينة؛ وهذا راجع إلى ملاحظته أنّهما يلزمان الإضافه، فكأنّ المضاف والمضاف إليه كلمةً واحدةً عامة، فالعموم إذن فيهما منشؤه إضافة كلّ وجميع لما بعدهما، وهذا الّذي نذكره يلتقي مع ما قاله ابن السّبكي بخصوص جميع يقول: « ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظ جميع، فإنّها لا تضاف إلّا إلى معرفة فنقول: جميع القوم، وجميع قومك ولا نقول: جميع قوم، ومع التّعريف بالألف واللام أو بالإضافة يكون العموم مستفادًا منها لا من لفظة جميع»[7]، وما يقال على جميع يقال على كلّ فإنّها تلزم

---

[1] سورة المائدة: الآية 89.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص504.
[3] المصدر نفسه، ص504.
[4] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، 311/2، البحر المحيط، الزركشي، 63/3، الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 92/2.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص434.
[6] المصدر نفسه، ص501.
[7] الإبهاج في شرح المنهاج، السّبكي وابنه، 92/2.

الإضافة في معظم صورها مثل قوله تعالى: ﴿قَد عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾[1]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2]، وغيرها كثير لهذا رأى التّلمساني أنّ كلّ وجميع يكسبان العموم من الإضافة.

بيد أنّ التّلمساني يختلف في رأيه عن ابن السّبكي؛ فالتّلمساني يعتبر كلّ وجميع يستفاد منهما العموم بالقرينة، أمّا ابن السّبكي فيرى أنّ جميع يستفاد منها العموم بقرينة؛ لأنّها تلزم الإضافة إلى المعرف بالألف واللام، فالعموم منشؤه الإضافة والتّعريف معًا، أمّا التّلمساني فلما رأى أنّ كلًّا من "كل وجميع" يحصل منهما العموم بقرينة يحيل إلى أنّ العموم منشؤه الإضافة.

وتعتبر كلّ من أقوى صيغ العموم فهي تشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث والمثنى والجمع[3]، وكلّ لا تدخل إلّا على ذي جزئيات أو أجزاء، لتحيط بكلّ فرد من أفراده، فيصير مذكورًا على سبيل الانفراد كأن ليس معه غيره[4]؛ سواءً أكان المجموع مع ذلك لازمًا له؛ كقولك: كلّ مشرك مقتول، أم لا؛ مثل كلّ رجل يشبعه رغيف[5]، ففي قولنا: كلّ مشرك مقتول؛ فكلّ عمت بالحكم جميع المشركين على سبيل الانفراد؛ أي كلّ مشرك على حدى، والحكم للمجموع هنا حاصل أيضًا، فيصدق على جميع المشركين حينئذٍ القتل، أمّا الصّيغة الأخرى كلّ رجل يشبعه رغيف استغرقت كلّ هنا الأفراد لا المجموع فلا يصدق قولنا على المجموع؛ إذ لا يُشبع رغيف واحد جماعة من الرّجال.

ويفرّق الأصوليون في دلالة كلّ على العموم إذا أضيفت إلى النّكرة أو المعرفة؛ فإذا أُضيفت إلى النّكرة فإنّها تحيط بكلّ فرد وتستغرق الجزئيات، يقول السّبكي: «ومعنى العموم في هذا القسم كلّ فرد لا المجموع وكلّ لا دلالة لها إلّا على كلّ فرد، وهي نص في كلّ فردٍ مما دلّت عليه تلك النّكرة؛ مفردًا كان أوتثنيةً أو جمعًا،

---

[1] سورة البقرة: الآية 60.
[2] سورة الطور: الآية 21.
[3] ينظر: تلقيح الفهوم، خليل العلّاني، ص250.
[4] ينظر: رفع الحاجب، السّبكي، 88/3، أصول السّرخسي، 157/1.
[5] ينظر: رفع الحاجب، السّبكي، 88/3.

ويكون الاستغراق للجزئيات»[1]، فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[2]، أضاف الله سبحانه وتعالى كلّ إلى مفرد نكرة وهو إنسان فاقتضى ذلك الإحاطة بكلّ فرد، إذن كلّ فرد يجعل ما عمله من أعمال ملازمه له، فاستغرق هذا الحكم جميع الناس، ولا يخرج منهم أحدًا.

أمّا إذا أضيفت كلّ إلى المعرفة «فإن كان مفردًا كانت لاستغراق أجزائه ويلزم فيه المجموع»[3]، مثل قولنا: قرأت كلّ الكتاب فاستغرقت "كلّ" قراءة جميع جزئيات الكتاب؛ مثلًا فصوله وأبوابه وغيرها، فبذلك استغرقت أجزائه، ولزم منه قراءة كلّ الكتاب.

فلما رأى الأصوليون أن كلّ المضافة إلى المعرفة تستغرق الجزئيات ويلزم المجموع، قالوا بصحة «كلّ رمان مأكول ولا يصدق كلّ الرمان مأكول»[4]، وذلك لأنّ قولهم كلّ رمان مأكول استغرقت جميع أفراد الرّمان أنّه يؤكل وهذا صحيح، أمّا قولهم: كلّ الرّمان مأكول فيفهم منه أكل كلّ جزئيات الرّمان بما فيها القشور، وهذا غير صحيح.

أمّا إذا أضيفت كلّ إلى الجمع المعرف فمعظم الأصوليين يرجعون دلالتها إلى استيعاب الأجزاء والإحاطة بكل فرد،كدلالتها إذا أضيفت إلى المفرد النّكرة يقول السبكي: «أمّا إذا أضيفت إلى جمع معرف فترجع دلالتها إلى استيعاب الأجزاء، والإحاطة بهم»[5]، فعموم كلّ يقع على كلّ فرد من أفراد ذلك الجمع،كما تستغرق هذه الأجزاء؛ مثل قولنا: كلّهم قائم، فاقتضي ذلك أن كلّ فرد قائم،كما أحاطت كلّ بجميع الأفراد فالكل ينطبق عليه الحكم على سبيل الشّمول.

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه 94/2.

[2] سورة الإسراء: الآية 13.

[3] أحكام كلّ وما عليه تدل، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن تمام السّبكي، موجود بذيل تلقيح الفهوم، تحقيق علي معوض عادل عبد الموجود، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت لبنان، ط1، 1418ه-1997م، ص586.

[4] البحر المحيط، الزركشي، 66/4.

[5] الإبهاج، السبكي وابنه، 98/2.

أمّا جميع فإنها تعم على سبيل الاجتماع، وهي تماثل كلّ في إفادة الاستغراق، وهي لا تضاف إلّا لجمع معرف[1]، لكن يتبينان في أنّ كلّ تستغرق الجزئيات، أمّا جميع توجب الإحاطة على سبيل الاجتماع، فمثلًا قولنا: دخل جميع الطلّاب فيتعلق الدخول بالمجموع لا الأفراد.

ويحتج التّلمساني بالعموم الّذي يعتري الاسم إذا دخلت عليه "كلّ" بقوله صلى الله عليه وسلم: «كُلّ شرابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ»[2]، فهنا كلّ أضيفت إلى نكرة، فاستغرقت بذلك كلّ أنواع الأشربة المسكرة نوعًا نوعًا فيصدق عليها حكم الحرمة، لذلك «احتجّ المالكية على تحريم النّبيذ»[3]؛ لأنّه يدخل ضمن هذا العموم فهو مسكر، فاستوعبه بذلك هذا الحديث النّبوي الشّريف.

وأيضًا العموم النّاجم عن كلّ المضافة قول الرّسول صلى الله عليه وسلم: «كُلُّ نِكَاحٍ لَمْ يَحضرهُ أربعةً فَهُو سِفَاحٌ، خَاطِبٌ وَوَلِي وشاهدا عدلٍ»[4]، ففي الحديث دخلت كلّ على النّكرة واستغرقت بذلك كلّ واحد من الأنكحة لم يحضره ولي وشاهدا عدل وخاطب فهو باطل.

1-2-2 العموم العرفي:

لقد أثار انتباه الأصوليين دور العرف في تحديد دلالة بعض الألفاظ والتّراكيب؛ فالعرف قد تصرف في تغيير دلالة بعض الألفاظ إمّا عن طريق تضييق دلالة اللفّظ وإخراجه من دلالة عامة إلى دلالة خاصة أو عن طريق النّقل المجازي وهذا ما يوضحه الغزالي بقوله: «الاسم يسمى عرفيا باعتباريين: أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام، ثم يخصّص عرف الاستعمال من أهل اللّغة ذلك الاسم ببعض مسمياته؛ كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أنّ الوضع لكلّ ما يدب، الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعًا في غير ما وضع له أولًا بل فيما هو

---

[1] ينظر: شرح التلويح على التّوضيح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية بيروت، ص61، أصول السرخسي، 158/1، تلقيح الفهوم، خليل العلائي، ص299، الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه، 99/2.

[2] أخرجه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، بالصيغة التالية:" كل مسكر حرام" ،رقم الحديث 1806، 422/4.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص502.

[4] رواه الدار قطني بالصيغة التالية عن بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا نكاح إلّا بولي وشاهدي عدل»، كتاب النكاح، رقم الحديث 3521، 315/4.

مجاز فيه؛ كالغائط ... فالغائط الموضع المطمئن من الأرض... فصار أصل الوضع منسيًا والمجاز معروفًا سابقًا إلى الفهم بعرف الاستعمال فسمى هنا عرفيًا»[1].

فكما أنّ العرف أصبغ دلالته على بعض الألفاظ، فكذلك بيّن دلالة بعض التّراكيب التي حذفت أحد لبناته، فقد أطلق العرب «الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به؛ كتسميتهم الخمر محرمة، والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطؤها»[2]، حذفت العرب بعض اللّبنات، وأقامت مكانها ما يتعلق بها ويتصل بها فمثلًا يقال: حرمت الخمر، والّذي يتصل بالخمر ويتعلق به في عرف النّاس هو شربها، فليست محرمة لذاتها أو حُرّم النّظر إليها، والشيء اللّصيق بالنّساء والمتعارف عليه في عرفهم في قولهم: "حرّمت الأمهات " هو الوطء لذا ينصرف الذهن مباشرة إلى تحريمه ومثل هذه التراكيب دلالتها حددها العرف.

فكما أنّ العرف يسهم في إجلاء الدّلالة، قد يتكفل بتعميم بعض الألفاظ أو التّراكيب، فيسمى هذا النّوع من العموم بالعموم العرفي وهو: «تقيّد العموم من جهة العرف»[3]؛ أي أنّ التّعميم في الدّلالة حاصل عن طريق العرف، ولا يفرق السّبكي بين عموم المحذوف أو المذكور.

أما التّلمساني فيعرفه بقوله: «هو عموم المحذوف الذي عيّنه العرف»[4]، وتعريف التّلمساني يحيل لوجود حذف في البّنية التركيبية، وأنّ العرف هو المجلي والمعمم لدلالة هذا المحذوف، ويختلف التّلمساني في رؤيته للعموم العرفي عن بعض الأصوليين الّذين يشتركون معه في التّقسيم نفسه، فهو ينطلق من وجود محذوف في البنية التّركيبة ويبيّن أنّ العرف عمم دلالة المحذوف، بينما السّبكي مثلًا لا يبيّن وجود محذوف في البّنية التركيبية فتعريفه شامل يحوي في طياته تعريف الشّريف التّلمساني، فتاج الدّين السّبكي في شرحه لجمع الجوامع يبيّن أن العموم العرفي ينقسم إلى قسمين وهما: عموم مفهوم الموافقة وعموم المحذوف، يقول: «وقد يعم اللّفظ عرفًا؛ كالفحوى أي مفهوم الموافقة الأولي والمساوي

[1] المستصفى، الغزالي، 14/2.
[2] المصدر نفسه، 16/2.
[3] الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه، 107/2.
[4] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص504.

نحو:﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ اُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[1]﴿ اِنَّ ٱلذِينَ يَاكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمىٰ ظُلْماً اِنَّمَا يَاكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ﴾[2]، ﴿حُرِّمَت عَلَيْكُمْ اُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[3]، نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النّساء من الوطء ومقدماته »[4]، فالمقولة تبيّن أنّ العرف يعمم دلالة مفهوم الموافقة سواءً كان من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى أو المساوي،كما يعمم دلالة المحذوف وهذا الرّأي أيضًا أورده الفتوحي[5]، وهذا الاختلاف منبعث من وجه الدّلالة في مفهوم الموافقة، فبعضهم يرى تعميمها عن طريق العرف، بينما التّلمساني رآها من قبيل القياس لهذا لم يوردها في هذا الموضع.

ويستدل التّلمساني على العموم العرفي بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[6]، ففي هذه الآية أسند التحريم إلى الذات وهي الأمهات، فمقتضى الظاهر تحريم الأمهات، «إلّا أنّ العقل والشّرع قد اجتمعا على أنّ جميع الأحكام الشرعية لا تتعلق إلّا بما تطيقه من الأفعال فالإسناد المذكور ظاهري والتّحريم متوجه إلى ما هو في طاقة المكلف وهو الأفعال»[7]، إذن من خلال هذا تحيل الآية إلى تحريم شيء من الأمهات، فعُرف بالعرف أنّ المحرم من الأمهات «هو الاستمتاع للحذف لزم تعلق التّحريم بجميع أنواع الاستمتاع»[8]، من الوطء

[1] سورة الإسراء: الآية 23.
[2] سورة النساء: الآية 10.
[3] سورة النساء: الآية 23.
[4] البدر الطالع في حل جمع الجوامع، أبو عبد الله محمد بن احمد المحلي الشافعي، 345/1، 346.
[5] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 154/3.
[6] سورة النساء: الآية 23.
[7] تلقيح الفهوم، خليل العلّائي، ص23.
[8] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص505.

ومقدمـــــــــاته[1]، فيبيّن أنّ الاستمتاع هو لفظ محذوف، فشمل جميع أنواعه لذا حرمت كلّ أنواع الاستمتاعات، وهذا الحذف الذي تقتضيه صحة الكلام عقلًا أو شرعًا سمي عند الأصوليين بالمقتضى وهو: «اللّفظ الذي يتوقف صدقه على التّقدير»[2]، فيحيل التّركيب اللّغوي إلى وجود حذف لا يستقيم الكلام إلّا بتقديره، فتوصّل النّاس إلى دلالة عامة لهذا المحذوف من خلال ما تعارفوا عليه في آدابهم وعاداتهم.

ولقد أجمع الأصوليون على تعيين محذوف ما، سواءً كان ذا دلالة عامة أو خاصة إذا دلّ الدّليل على تعينه[3]؛ لأنّ «المقتضى إذا تعيّن بدليل فهو كظهوره؛ إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في إفادة المعنى، فإن كان ظاهره عامًا فهو عام»[4]، وإن كان ظاهره خاص فهو خاص، لكن اختلف الأصوليون في حالة عدم وجود عرف في محذوف معين مع وجود تقديرات عديدة يستقيم الكلام في كلّ واحد منها مع انعدام الدّليل الّذي يصرف دلالة المحذوف إلى المعنى العام أو الخاص فهل يقدر لفظ عام يشمل جميع المقدرات (عموم المقتضى) أو يلتزم الإجمال في ذلك أو يُقدّر معنى خاص؟

ويبيّن التّلمساني آراء الأصوليين في عموم المقتضى فمنهم من رأى أنّ للمقتضى عمومًا ومنهم من التزم الإجمال على حد رأي التّلمساني في قوله: « فأمّا إن لم يكن عرف في محذوف معين، فمنهم من يرى العموم في جميع المقدرات ....ومنهم من التزم الإجمال »[5]، على أنّ البارز في هذه المسألة ثلاثة آراء وإليك بيانها:

---

[1] ينظر: الإبهاج، السّبكي وابنه، 107/2.
[2] شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص345.
[3] ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، سعيد الخن، ص 154.
[4] شرح العضد، عبد الرّحمن الإيجي، ص196.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني ، ص505.

أ– يرى بعض الأصوليين أنّ للمقتضى عمومًا، ومن بين القائلين بهذا الإمام الشّافعي على حد رأي بعض الأصوليين[1]؛ من بينهم السّرخسي القائل: « ولا عموم للمقتضى عندنا وقال الشّافعي: للمقتضى عموم»[2]، وارتضى التّلمساني هذا الرأي وأدلتهم في ذلك مايلي:

– إنّ المقتضى بمثابة المنصوص في ثبوت الحكم، فالحكم الثابت به كالثابت بالنّص لا بالقياس، فيحصل إثبات العموم به كالمنصوص[3]، ومن خلال هذا فإنّ القائلين بعموم المقتضى يرون بأنّه لما صار كالمنصوص عليه، فإنه يقع عليه حكم المنصوص؛ أي أنّه يلحقه العموم دأبه في ذلك دأب المذكور الذي يلحقه العموم.

– إن لم يحكم بالعموم في جميع ما يصح إضماره، فإنّه لا يخلو من أمرين؛ إمّا ان يتعين مضمرًا بعينه، أو لا يتعين؛ فإن عُيّن مضمر بعينه نجم عنه ترجيح من غير مرجح وهذا باطل، وإن لم يُعيّن مضمر بعينه نجم عنه الإجمال وهو خلاف الأصل[4]، فلم يبق إلّا ضرورة إضمار الجميع.

– إنّ إضمار جميع الأحكام في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: « رُفِعَ عَنْ أُمَتِي الخَطَأُ والنِّسيانُ ومَا استكرهُوا عليه»[5]، يكون أقرب إلى الحقيقة، باعتبار أنّ البّنية اللّغوية دالة على ارتفاع ذات الخطأ والنّسيان وهو متعذر، فوجب تقدير ما هو أقرب إلى الحقيقة؛ الّتي هي رفع الذات، ولا يتأتى ذلك إلّا برفع جميع الأحكام؛ لأنّه يجعلهما كالعدم، فكأنّ الذات قد ارتفعت حقيقة، فلذلك وجب إضمار الجميع.[6]

ويمثّل التّلمساني لما أضمر فيه الجميع قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾[7]، ففي الآية أُسند التّحريم إلى الميتة؛ ولأنّه متعذر إسناد التحريم إلى ذات فوجب تقدير مضمر من شأنه أن يحرّم

---

[1] ينظر: كشف الأسرار، حافظ الدّين النّسفي، 400/1.

[2] أصول السرخسي، 248/1.

[3] ينظر: المصدر نفسه،248/1.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص505، وشرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص345.

[5] أخرجه ابن عدي في الكامل بالصيغة التالية: « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثًا الخطأ والنّسيان والأمر يكرهون عليه»، الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، 390/2.

[6] ينظر: الإحكام ، الآمدي، 308/2. وشرح العضد، الإيجي، ص196. و أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، سعيد الخن، ص155.

[7] سورة المائدة: الآية 03.

من الميتة، ولما لم يُعين شيء محدد بعينه لعدم وجود دليل على حد رأي المالكية، ففي هذه الحالة يضمر كلّ مقدر يصح إضماره مثل الانتفاع بلحمها...فصار المحذوف شيئًا عامًا، فوجب تعلق التّحريم بهذا العام المضمر يقول التلمساني: «فإنّه لما تعذر أن يتعلق التحريم بالميتة نفسها وجب الإضمار ولما لم يتعين شيء معين وجب إضمار كلّ مقدر يصح إضماره، والانتفاع منها فوجب تعلق التحريم به»[1]، ومن هذا المنطلق احتجّ المالكية وذلك بإضمار الجميع على تحريم الانتفاع بشيء من الميتة مطلقاً[2].

واحتج أصحاب الشّافعي بعموم المقتضى على سقوط القضاء عمن أفطر ناسيًا بقوله صلى الله عليه وسلم: « رُفِعَ عَنْ أُمَتِي الخَطَأُ والنِّسيانُ ومَا استكرهُوا عليه »[3]، أُسند الرّفع في الحديث إلى الخطأ والنّسيان وهذا متعذر عقلًا وشرعًا؛ فالأشخاص يقعون في الأخطاء ومعرضون للنّسيان، وإذا تعذر هذا تبيّن وجود حذف في الحديث يجب تقديره لصحة الكلام عقلًا وشرعًا، كيف لا وهو كلام لا يحتمل الخطأ؛ لأنّه صادر عن الرّسول الذي لا ينطق عن الهوى، ولما لم يُقدّر محذوف بعينه؛ لصحة إضمار أمور عديدة «بحسب كل حكم دنيوي؛ كالعقوبة والضمان، وأخروي؛ كالحساب والعقاب»[4] ارتأى بعض الأصوليين أنّه يمكن إضمار كلّ الأمور السّالفة الذّكر ومن ثمّ يصدق عليها حكم الرّفع، يقول التّلمساني: « فإنه لما لم يرتفعا بنفسهما علم من ضرورة صدق الشّارع أنّ في الكلام حذف يفضي تقديره إلى صدق، ولما لم يتعيّن وجب إضمار كلّ ما يصح إضماره، والقضاء مما يصح إضماره فكان مرفوعًا»[5]؛ أي أن قضاء المفطر ناسيًا يصَحّ إضماره أيضًا، لذا فصيامه صحيح؛ لأنّه إذا كان فاسدًا لزمه القضاء وهو من الأحكام الدنيوية؛ وعليه حكم الرفع ثابت له.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص506.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص506.

[3] أخرجه ابن عدي في الكامل بالصيغة التالية: « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثًا الخطأ والنّسيان والأمر يكرهون عليه»، 390/2.

[4] شرح العضد، عبد الرحمن الإيجي، ص196.

[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص506.

ب- رأى العديد من الأصوليين أنّ المقتضى لا عموم له؛ من بينهم الحنفية وعلى رأسهم السّرخسي القائل: «ولا عموم للمقتضى عندنا»[1]، وهذا الرأي تبناه أيضًا المتكلمون؛ منهم الشّيرازي والرّازي والغزالي، والآمدي وابن الحاجب[2]، ومن بين أدلتهم مايلي:

- إنّ المحذوف لما قدّر استدعته الضرورة؛ لأنّ صحة الكلام تتوقف عليه، لكن هذا لا يسوّغ لنا تعميم الحكم يقول السّرخسي: «ولكنا نقول ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة، حتّى إذا كان المنصوص مفيدًا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغةً ولا شرعًا، والثّابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإنّ الكلام مفيد بدونه»[3]، وهنا يبيّن أنّ المقتضى دعت إليه الضرورة لأنّ الكلام من دونه لا يثبت لغةً ولا شرعًا، وهذا مختلف عن حالة عمومه، فالكلام من دون العموم مفيد.

-إن الإضمار إنما يراد ليصبح الكلام تامًا ومستقلًا بذاته، وبإضمار أحد المضمرات يتمّ الكلام فلا داعي لإضمار أمور أخرى، وعليه لا يجوز تقدير الإضمارين في اللّفظ من غير حاجة إلّا بدليل يدل عليه.[4]

-إنّ العموم من صفة اللّفظ والمقتضى غير ملفوظ، وإنّما يقدر للضرورة فيبقى ما وراء اللّفظ في حكم العدم[5] أي لا يثبت له العموم مثل المذكور.

والنّافين لعموم المقتضى يرون أنّ المضمر في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: « رُفِعَ عَنْ أُمَتِي الخَطَأُ والنِّسيانُ ومَا استكرهُوا عليه »[6] هو حكم الآخرة لا غير، وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، وبهذا القدر يصبح الكلام مفيدًا، فتزول الضرورة بهذا التّقدير، فلا يتعدى ذلك إلى حكم آخر[7]؛ ألا وهو حكم الدّنيا.

---

[1] أصول السّرخسي،248/1.

[2] ينظر: شرح اللّمع، الشيرازي، ص338. والمحصول، الرّازي، 382/2. المستصفى، الغزالي، 2/ 105. والإحكام، الآمدي 306/2. شرح العضد، الإيجي، ص195.

[3] أصول السّرخسي، 248/1.

[4] ينظر: شرح اللّمع، الشّيرازي، ص 338.

[5] ينظر: ميزان الأصول، السمرقندي، ص307.

[6]. أخرجه ابن عدي في الكامل بالصيغة التالية: « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثًا الخطأ والنّسيان والأمر يكرهون عليه»، 390/2.

[7] ينظر: كشف الأسرار، حافظ الدين النسفي، 402/1.

كما أنّ بعض الأصوليين التزموا الإجمال في هذه القضية[1]، ورأوا ضرورة التوقف حتّى يقوم الدّليل على تعيين أحد الاحتمالات، فمثلًا في قوله صلى الله عليه وسلم: « رُفِعَ عَنْ أُمَتِي الخَطَأُ والنِّسيانُ ومَا استكرهُوا عليه »[2]، تحتمل معنيين وهما: رفع المآثم أو رفع الحكم ولا دليل لترجيح أحد الاحتماليين[3]، وعليه «فمن أصحابنا من يجعل ذلك من باب المجمل، فيجب التّوقف فيه حتى يعلم المراد منه ولا يحمله عليهما»[4] معًا؛ لعدم وجود دليل يرجح المعنى المراد.

1-2-3 العموم العقلي:

قد يتأتى العموم للفظ عن طريق العقل، «فالعام عقلًا ما استفيد عمومه من جهة العقل دون اللّغة أو العرف»[5]، ويقسّم بعض الأصوليين العموم العقلي إلى ثلاثة أقسام وإليك بيانها:[6]

القسم الأول: ترتيب الحكم على الوصف[7]؛ فالوصف الذي ترتب عليه الحكم يشعر بكونه علة للحكم، فيعم الحكم عقلًا حيثما وجدت العلة، والتّلمساني يشترك مع هؤلاء الأصوليين في هذا التّقسيم لذا يقول: «فمنه عموم الحكم لعموم علته»[8]، وهذا مثل قول الشّارع الحكيم حرمت الخمر للإسكار، ففي هذا المثال حكم التحريم للخمر انبثق عن كونها مسكرة وعليه يشعر هذا الحكم عن كون الإسكار علة له، والعقل يحكم بأنّه كلّما وجدت العلة يوجد المعلول، وكلّما انتفت ينتفي»[9]، وهذا العموم غير مستفاد عن طريق اللّغة ولا العرف؛ أمّا اللغة فلأنه لا منطوق فيه بصيغة العموم، ولا بالمفهوم وذلك ظاهر، ولا بالعرف لعدم الاشتهار، فلم يتبق إلّا العقل[10]، فالعموم هنا إن كان لغة فلزم أن يكون مستفادًا عن طريق المنطوق أو المفهوم ويقصد

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص505.
[2] أخرجه ابن عدي في الكامل بالصيغة التالية: « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثًا الخطأ والنّسيان والأمر يكرهون عليه»، 390/2..
[3] ينظر: شرح اللمع ، الشيرازي، ص338، 339.
[4] المصدر نفسه، ص338، 339.
[5] ينظر: أصول الفقه، محمد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث، 170/2.
[6] ينظر: البدر الطالع، السبكي،346/1. والإبهاج، السبكي، 107/2، وشرح الكوكب المنير، الفتوحي، 155/3.
[7] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 155/3.
[8] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص507.
[9] شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 155/3.
[10] ينظر: أصول الفقه، أبو النور زهير، 170/2، وشرح الكوكب المنير، الفتوحي، 156/3.

الأصوليون بالمفهوم مفهوم الموافقة؛ لأنّ مفهوم المخالفة يدرجه بعض الأصوليين ضمن العام عقلًا، أمّا العموم العرفي فهو منبعث من تعارف النّاس عليه، أمّا العموم هنا فمستفاد من العقل، لذا يندرج ضمن العموم العقلي.

أمّا القسم الثّاني من هذا النّوع من العموم فهو: إذا وقع جوابًا لسؤال مثل: السؤال الذي وُجه لرسول الله صلى الله عليه وسلم عمن أفطر فقال: «عليه الكَفَارَةُ »[1]، فيعلم أنّه يعم بذلك كلّ مفطر[2]، بيد أنّ التّلمساني أدرج هذا النوع ضمن العموم اللّغوي لأنّه يرى أن العموم منبعث من أداة الاستفهام، لذا فالحكم أصبح عامًا لكن بعض الأصوليين يرى أن هذا العموم منبعث من العقل؛ لأنّ العقل هو الذي عمم الحكم فهو حكم خاص لكن بواسطة إعمال العقل ندرك أن الجواب لا يختص بهذه الحادثة، إنّما هو عام في كلّ شخص أفطر فعليه القضاء.

أمّا القسم الثّالث فهو مفهوم المخالفة عند القائلين به مثل قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ »[3]، فمفهومه أنّ مطل غير الغني عمومًا ليس ظلمًا[4]، وهذا الحكم ينطبق على كلّ إنسان غير غني.

كما أنّ الفتوحي يضيف قسمًا رابعًا للعموم العقلي وهو عموم مفهوم الموافقة عند القائلين بأن دلالته تدرك عن طريق القياس لأنّ القياس يستند إلى العقل[5].

والتّلمساني يبيّن أنّ العموم العقلي أنواع ويكتفي بنوعين وهما: ترتّب الحكم على الوصف وقد أوضحناه سالفًا وعموم المفعول به الذي يقتضيه الفعل المنفي، يوضّح ذلك بقوله: «ومنه عموم المفعولات الّتي يقتضيها

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التالية: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر رجلًا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة، أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى في بيانها، وأنها تجب على الموسر والمعسر، وتثبت في ذمة المعسر حتى يستطيع، رقم الحديث 84، ص783.

[2] ينظر: الإبهاج، السبكي، 107/2.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التّالية" مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على ملئ فليتبع"، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، وصحة الحوالة واستحباب قبولها إذا أجل على ملئ، رقم الحديث1564، ص1197.

[4] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 157/3.

[5] ينظر: المصدر نفسه، 156/3.

الفعل المنفي»[1]، والنّفي يعمّ إذا دخل على النّكرة أو على عاملها، وهذا العموم مستفاد عن طريق اللّغة، أمّا عن طريق العقل فيكون بدخول النّفي على الفعل المتعدي وحذف مفعوله، ومن تم يعمّ هذا المفعول، والكفيل بالتّعميم إنما هو العقل؛ للتّعالق الموجود بين الفعل ومفعوله.

ويمثّل التلمساني لهذا النّوع بقوله: « والله لا أكلتُ »[2]، تحتوي هذه البّينة التركيبية على فعل متعدٍ يحتاج إلى مفعول به وهو محذوف، ولما صرّح المتكلم بالفعل "أكل" عُرف أنّ المفعول به شيء ما يُؤكل، ولما خفي على السّامع قصد المتكلم عمم المفعول به، ففهم من كلام المتكلم أنّه يحنث على كلّ مأكول، وهذا التعميم أُدرك عن طريق العقل.

وقد اتّبع التلمساني وأصحابه في عموم المفعول المحذوف الغزالي مخالفين بذلك الحنفية الّذين رأوا أنّ المفعول به المحذوف «لا عموم له ... واستدل أصحاب أبي حنيفة بأنّ هذا من قبيل المقتضى»[3]، ولا عموم له عندهم، ويرى الغزالي أنّ المفعول به المحذوف ليس من المقتضى؛ لأنّ الفعل المتعدي يدلّ على وجود المفعول به بصيغته ووضعه بخلاف المقتضى الّذي اقتضته ضرورة صحة الكلام عقلًا أو شرعًا، فالأكل يدل على المأكول، والضرب على الآلة، والخروج على المكان، وتتشابه نسبته إلى الجميع، فهو بالعموم أشبه[4].

ويبيّن التّلمساني الفرق بين حذف المفعول به والتّصريح به، فإذا حذفه المتكلم عدّ عموم عقلي، وإن صرّح به وكان عامًا عُدّ عموم لغوي، والعموم اللّغوي يقبل التّخصيص عند المالكية والحنفية، « لذا لو قال القائل: والله لا أكلت شيئًا ونوى شيئًا مخصوصًا بعينه نفعته نيته، ولا يحنث بما نوى؛ لأنّ العموم فيه لغوي»[5] فشيء لفظ عام قابل للتّخصيص عن طريق النية، فإن نوى شيئًا معينًا فلم يأكله نفعته نيته، وإن أكله وجبت عليه كفارة اليمين.

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص507.
[2] المصدر نفسه، ص507.
[3] المستصفى، الغزالي، 106/2.
[4] ينظر: المصدر نفسه 106/2.
[5] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص507.

أمّا العموم العقلي فإنّه يقبل التّخصيص بالنّية عند المالكية، بينما لا تخصصه عند الحنفية فإن قال القائل: والله لا أكلت « ولم يصرح بالمفعول، لكان عمومًا عقليًا؛ ضرورة أنّ الأكل يستدعي مأكولًا، فإن نوى شيئًا مخصوصًا بعينه نفعته نيته عندنا كما في العموم اللّغوي، ولم تنفعه عند الحنفية؛ لأنّ العموم عندهم عقلي لايقبل التّخصيص»[1]، فيبقى على عمومه وتجب عليه كفارة اليمين.

ومن خلال هذه المقولة يتبدى لنا أنّ التّلمساني اتبع الحنفية في إدراجه عموم المفعول المحذوف ضمن العموم العقلي؛ و يخالف في هذا التّقسيم السّبكي.

2- مخصصات الدّلالة عند الشّريف التّلمساني:

نزل القرآن بلسان العرب وعلى ما أثر عنهم من معانٍ، ومن خصيصات اللّسان العربي الاتّساع؛ لذا وجد في القرآن الكريم بعض الألفاظ عامة حملت دلالة عامة، وأخرى عامة أريد بها العموم ودخلها الخصوص، وهناك لفظ عام أريد به الخاص[2].

2-1 مفهوم الخصوص:

الخصوص لغة: من خَصَصَ يقال: خصّه بالشيء خصّه خُصوصًا وخُصوصية، والفتح أفصح، وخِصيصي وقولهم: إنّما يفعل هذا خُصّان من النّاس، أي: خوّاص منهم، واختصه بكذا، أي خصّهم به، والخاصة: خلاف العامة[3].

أمّا اصطلاحًا: فقد تباينت تعريفات الأصوليين للخصوص، وهذا التّباين مفاده اختلاف المنطلقات الّتي انطلق منها الأصوليون؛ فانطلق الرّازي من التّضييق الّذي يلحق الخاص لخروجه عن العام فيقول: «الخصوص إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه»[4]، أمّا الشّريف التّلمساني فيطلق الخاص على اللّفظ العام الذي لحقته

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، مصدر سابق، ص507.
[2] ينظر: الرسالة، الإمام الشافعي، ص52.
[3] ينظر: الصحاح، الجوهري، (خصص)، ص323.
[4] المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، 07/3.

قرينة لغوية أو خارجية فخصصته يقول: «الخصوص وهو كون [اللفظ] مقصورًا على بعض ما يتناوله»[1]، فاللّفظ العام يبقى على عمومه إذا لم توجد قرينة تصرفه إلى الخصوص، لكن إذا اقترن به ما يدلّ على الخصوص أصبح خاصًا ومثال اللّفظ العام المخصص" النّاس" في قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حَجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ إِسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] فالنّاس في هذه الآية لفظ عام، لكن هناك ما يدلّ على اختصاصه ببعض أفراده دون بعض، فيجب الحج على المكلّفين والعاقلين لا الصبيان والمجانين يقول وهبة الزّحيلي: « قصر الوجوب في كلمة النّاس عقلًا على المكلفين دون الصبيان والمجانين»[3]، ومفهوم الخصوص عند التّلمساني يلتقي مع رؤية علماء الدّلالة المحدثين مع التّباين الّذي يفرضه منطق كلّ لغة، ويتحدّث السّعران عن طريقة اللّغات في تخصيص الدّلالة منطلقًا من التّضييق الّذي يلحق دلالة المفردة فينقلها من معنى عام إلى آخر خاص يقول: «كثيرًا ما يحدث في اللّغات جميعًا أن تخصص ألفاظ، كان يستعمل كلّ منها للدّلالة على طبقة عامة من الأشياء، فيدلّ كل منها على حالة أو حالات خاصة، وهكذا يضيق مجال الأفراد الّذي كانت تصدق عليه أولًا»[4]، ويمثّل لذلك ببعض الألفاظ الّتي خصصت بعد عمومها ومنها: «الكلمة الرّوسية shtaf، وهي مأخوذة من الألمانية كانت تعني أولًا العقوبه بوجه عام، ثم صارت تدلّ على معنى الغرامة المالية»[5]، بيد أنّ الأصوليين بحثوا عن القرائن التي تخصص الدّلالة في الألفاظ العامة، أمّا علماء الدّلالة فبحثوا عن الألفاظ الّتي انتقلت من العموم إلى الخصوص، وهذا الخصوص استقرت فيه دون قرينة.

أمّا السّرخسي فقد انطلق في مفهومه للخاص من نفي الشّركة عنه وانفراده بمعناه، يقول: «فالخاص كلّ لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد، ومنه يقال: اختصّ فلان بكذا

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص487.
[2] سورة آل عمران: الآية 97.
[3] أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص254.
[4] علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، ط1، ص283.
[5] المرجع نفسه، ص283.

أي انفرد به ولا شركة للغير معه»[1]، إذن الاسم الخاص هو ما استقل بمعناه، وقد انطلق السّرخسي في تعريفه من المعنى اللّغوي للخاص.

ويعرّفه السّمرقندي بقوله: «الخاص عبارة عن اللفظ الذي أُريد به الواحد معيّنًا كان أو مبهمًا؛ فالمعيّن كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّد رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[2]، والمبهم المطلق نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّومِنَةٍ﴾[3]»[4]

فيشير السّمرقندي إلى أنّ الخاص يدل على فرد معين؛ كمحمد فهو اسم ذات، وقد يقصد بالخاص فردًا واحدًا لكن غير محدد؛ أي مبهمًا مثل رقبة فهي وإن كان يُقصد بها عبد واحد مؤمنً إلا أنّها من قبيل المطلق، إذ تصدق على كلّ عبد مملوك مؤمن.

ويبيّن السّمرقندي مجموعة من الأسماء الخاصة، فالانفراد الّذي يقصده قد يكون من أوجه عديدة يقول: «ثمّ الواحد قد يكون من حيث الجنس؛ كالحيون بمقابلة النّامي وإن كان في نفسه عامًا يتناول أنواعًا، وقد يكون واحدًا من حيث النّوع؛ كالإنسان بمقابلة الإبل والبقر وإن كان في نفسه أشخاصًا كثيرةً، وقد يكون واحدًا من حيث الذّات؛ نحو زيد وعمرو وإن كان أشياءً من حيث الأجزاء فيكون خاصًا من وجه وعامًا من وجه»[5]، ويبيّن لنا السّمرقندي في قوله هذا ذلك التّدرج من الخاص إلى ما هو أخص منه؛ فيقسم الجسم إلى نامٍ وغير نامٍ؛ فغير النّامي يشمل الجمادات، أمّا النّامي فيشمل الحيوانات والنّباتات، أمّا الحيوان فيندرج تحته الإنسان والحيوان، أمّا الإنسان فيندرج تحته أسماء الذات، ومنه فبعض المفردات نجدها عامة من وجه، وخاصة من وجه آخر؛ فالإنسان مثلًا عام بالنسبة لأسماء الذات، وخاص بالنسبة للحيوان، وينطلق في هذا التّفريع من

[1] أصول السرخسي، 124/1، 125.
[2] سورة الفتح: الآية 29.
[3] سورة النساء: الآية 92.
[4] ميزان الوصول، السمرقندي، ص298.
[5] المصدر نفسه، ص298.

العام الّذي لا أعم منه وصولًا إلى الخاص الذي لا أخص منه، وعليه فالألفاظ حسب السّمرقندي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- عام لا أعم منه وهو الجسم.
- عام من وجه وخاص من وجه آخر؛ مثل الحيوان فهو عام بالنسبة للإنسان، وهو خاص بالنسبة للنّامي.
- خاص لا أخص منه: وهي ألفاظ الذات مثل محمد عمر، أو الحيوانات مثل أسد، فيل، لهذا قال: «العام والخاص من الأسماء الإضافية»[1]، لعدم ثبات بعض الألفاظ على العموم.

وبهذا التّفريع الذي أورده السّمرقندي يكون قد أومأ إلى علاقة الاشتمال التي أشار إليها زعماء نظرية الحقول الدّلالية، يقول أحمد مختار عمر: «تعدّ علاقة الاشتمال أهم العلاقات في السيمانيتيك التركيبي، والاشتمال يختلف عن التّرادف في أنّه تضمن من طرف واحد؛ يكون (أ) مشتملا على (ب) حيث يكون (ب) أعلى في التّقسيم التّصنيفي أو التّفريعي taxonomic، مثل فرس الّذي ينتمي إلى فصيلة أعلى "حيوان" وعلى هذا فمعنى فرس يتضمن معنى حيوان»[2]؛ لأنه أعلى منه في الترتيب التّصنيفي.

يرى الأصوليون أن الخاص ينقسم إلى نوعين[3]:

- طرف خاص ولا يوجد ما هو أخص منه؛ نحو زيد وعمرو.

- طرف آخر هو أخص مما فوقه، لكنّه أعم مما دونه؛ كالحيوان فإنّه أعمّ من الإنسان وأخص من النّامي، وكالنّامي فإنّه أعمّ من الحيوان وأخص من الجسم لشمول الجسم لغير النّامي.

---

[1] ميزان الوصول، السّمرقندي، ص298.
[2] علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص99.
[3] ينظر: مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص320.

ويرى التّلمساني أنّ نية الحانث تخصص عموم يمينه؛ سواءً ذلك في العموم اللغوي أو العقلي، ومثاله في العموم اللّغوي قول القائل: «والله لا أكلت شيئًا، ونوى شيئًا مخصوصًا بعينه نفعته نيته، ولا يحنث بغير ما نوى لأنّ العموم فيه لغوي»[1]، فكلامه كان عامًا، لكن أن نوى بألاّ يأكل شيئا بعينه خصصت هذه النّية العموم.

2-2 التّخصيص بالقرائن:

لما كانت النية وحدها لا تكفي لتخصيص الدّلالة بحث الأصوليون عن قرائن لتخصيص العام، وأثناء استقرائهم للنّصوص الشرعية وجدوا أنّ القرائن المخصصة للدّلالة إمّا كامنة في النّص العام، وإمّا خارجة عنه وتنقل بذلك دلالته من العام إلى الخاص، وعليه فالتّخصيص «قد يكون بمتصل وقد يكون بمنفصل»[2]؛ أي قرائن لغوية متصلة بالنّص العام، أو قرائن خارجة عنه وتلبسه سمة الخصوص، وسنفصّل فيما يأتي القرائن اللّغوية المتصلة والقرائن المنفصلة.

2-2-1 التخصيص بالقرائن اللّغوية المتصلة:

يقصد بالقرائن اللغوية المتصلة «ما يكون جزءًا من النّص المشتمل على العام»[3]، فالقرائن اللّغوية قابعة داخل النّص العام تحيل إلى تخصيص دلالة اللّفظ العام فيه، فتضيّق دلالتـــه لتشمل بعض أفراده، والمخصصات اللّغوية المتصلة هي : «الاستثناء والشرط والغاية والصفة»[4]، وسيأتي تفصيل هذه المخصصات

1- التّخصيص بالاستثناء:

يعتبر الاستثناء من القضايا المشتركة بين الأصوليين والنّحاة، فتعهدوه بالدّراسة كما اعتبروه مخصصًا للدّلالة؛ لكونه أخرج المستثنى من حكم المستثنى منه فخصصه بذلك، ولذلك كان تعريف بعض النّحويين قريبًا من الأصوليين ومنهم أبي البقاء ابن يعيش والّذي عرّف الاستثناء من جهة دلالته على التّخصيص يقول:

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص507.
[2] المصدر نفسه، ص529.
[3] أصول الفقه، وهبة الزّحيلي، ص262.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص530.

«اعلم أنّ الاستثناء استفعال من ثناه من الأمر يثنيه إذا صرفه عنه، فالاستثناء صرف لفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأول، وحقيقته تخصيص صفة عامة، فكلّ استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء»[1]؛ ومفاد كلامه أنّ كلّ استثناء يخصص الدّلالة فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝١ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۝٢ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾[2]، فالإنسان هنا لفظ عام جنسي خُصّص منه الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وعليه فإنّ هذا الاستثناء خصّص الدلالة.

وإذا أُخذ كلام ابن يعيش على عمومه فيقتضى ذلك أنّ كلّ استثناء تتوفر فيه الأركان: المستثنى والمستثنى منه وأداة الاستثناء؛ أي سليم من ناحية البناء اللّغوي يخصص الدّلالة، فيفهم منه قولنا: لدي ثلاثة كتب إلّا ثلاثة كتب جملة خصصت بالاستثناء، لكن هذا النّوع من الاستثناء أو ما أطلق عليه الأصوليون بالاستثناء المستغرق نفوا دلالته على العموم، ومن ثمّ فهو غير مخصص للدّلالة، وهذا الاختلاف بين النّحويين والأصوليين منبعه الهدف المتوخى من دراسة الاستثناء، فالنّحويون تتبعوا قضاياه ليتوصلوا إلى قاعدة نحوية بخصوص المستثنى ، أمّا الأصوليون فهدفهم استنباط الأحكام الشّرعية من النّصوص، لذا دراستهم في هذا المجال اتّسمت بالدّقة.

ويبيّن التّلمساني أنّ الاستثناء مخصص للدّلالة من منطلق «إخراج بعض الجملة بلفظ إلّا»[3]، لكن ماذا يعني الإخراج؟ هل يعني إثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى؟ أم يعني إنّنا نخرج المستثنى للتكلم بالباقي بعد الاستثناء؟ وما ذكر محل اختلاف بين السّادة المالكية والشّافعية من جهة، وأصحاب أبي حنيفة من جهة أخرى.

---

[1] شرح مفصل، للزمخشري، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1422ه-2001، 46/2.

[2] سورة العصر: الآية 1، 2، 3.

[3] المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، 28/3.

فرأى المالكية والشّافعية أنّ الإخراج يعني إثبات نقيض حكم المستثنى للمستثنى منه؛ فمثلًا قولنا: لدي خمسة كتب ألّا كتابًا، فيثبت ملكية خمسة كتب واستثنينا كتابًا واحدًا، فيثبت له نقيض الحكم؛ أي أنّني لا أملك كتابًا واحدًا، يوضّح ذلك التّلمساني بقوله: «اختلف في الاستثناء فقال أصحابنا وأصحاب الشّافعية: يقتضي نقيض حكم صدر الجملة في المستثنى، فإذا قال عندي عشرة إلّا سبعة، فالعشرة مرادة برمتها، وإنّما أُخرج منها المستثنى لمعارض، فكان الاستثناء معارض للصدر يقتضي نقيض حكم الصدر في المستثنى»[1] فخصصت دلالته؛ لأنه أُخرج من المستثنى منه.

أمّا أصحاب أبي حنيفة ففسروا الإخراج كأن المسْتَثْنِي تَكَلّم بالباقي «من جنس المستثنى وسكوت عن حكم المستثنى، فإذا قال: عندي عشرة إلّا ثلاثة، فكأنّه قال: سبعة وسكت عن الثّلاثة»[2]، فما تبقى بعد استثناء الثّلاثة من العشرة هو سبعة.

وعليه فالإخراج عند المالكية والشّافعية هو إدخال المستثنى في حكم مخالف للمستثنى منه، وأمّا عند الحنفية فهو إخراج المستثنَى من حكم المستثنى منه.

وتناول التّلمساني في تخصيص الدّلالة بالاستثناء قضيتين وهما: الاستثناء المستغرق ودلالته على التّخصيص عند من اعتبره مخصصًا، وكذلك إذا ورد الاستثناء بعد جمل متعاطفة فأيّهما يخصص؟

1-1 الاستثناء المستغرق:

هو ما استغرق فيه المستثنى جميع أفراد المستثنى منه، وقد ذكرنا فيما مضى أنّ ابن يعيش يعتبر كلّ استثناء مخصصًا للدّلالة، لكنّ الأصوليون أجمعوا على بطلان الاستثناء المستغرق[3]، فإذا قيل: عندي عشرة إلاّ عشرة، فهذه الجملة غير مخصصة للدّلالة؛ لأنها لا تفهم منها دلالة معينة فهي لا تثبت الحكم في المستثنى منه وتنفيه في المستثنى، كما هو الحال في الاستثناء غير المستغرق فهو إذن استثناء باطل؛ «وسبب بطلان الاستثناء

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص530.

[2] المصدر نفسه، ص530.

[3] ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وابنه 147/2.

المستغرق أنّه يفضي إلى العبث، وكونه نقضًا كليا ورجوعًا عن الإيجاد إلى العدم»[1]؛ لأنّ الاستثناء يثبت الحكم في المستثنى منه وينقضه في المستثنى؛ فلو قيل: لدي عشرة إلّا سبعة فهنا يثبته ثم ينقضه وتنجم عنه دلالة صحيحة، بخلاف لدي عشرة إلّا عشرة؛ ففي الأولى يثبت ملكية العشرة ثمّ ينقض ملكيتها، فهذا هو العبث بعينه ولا يفضي بذلك إلى دلالة.

بيدَ أنّ بعض الأصوليين خرج عن إجماعهم بخصوص هذا الاستثناء، فعدّه مخصصًا للدّلالة فلو قال رجل لامرأته: «أنت طالق ثلاثًا إلّا ثلاثًا... أنّه استثناء وينفعه وهذا غريب»[2]، ومن الّذين رأوا أنّ الاستثناء المستغرق يُعْتَدّ به ابن طلحة المالكي[3].

وهذا الخلاف في المذهب المالكي يبيّنه الشّريف التّلمساني، ويرى أنّه منبعث من رؤيتهم للإخراج المذكور آنفا يقول: « وعلى هذا الأصل اختلف المذهب عندنا في القائل لزوجته أنت طالق ثلاثًا إلّا ثلاثًا إلّا واحدة، فقيل: تلزمه طلقة واحدة؛ لأنّه لما قال في المستثنى ثلاثًا إلّا واحدة فكأنّه تكلّم باثنتين فقال: أنت طالق ثلاثًا إلّا اثنتين ولو قال كذلك لزمته اثنتان»[4]، وهؤلاء عنوا بالإخراج ما تبقى في المستثنى منه بعد استثناء المستثنى، فرأوا بذلك الاستثناء المستغرق يفضى إلى دلالة، فلمّا قال واحدة وهي تستثنى من ثلاثة الثّانية فالباقي منهما اثنان، فبذلك نستثني هذا الباقي من المستثنى منه، ليصبح واحدًا فتلزمه طلقةً واحدةً.

ولما رأى معظم المالكية أنّ المستثنى يعارض المستثنى منه، فهذه المعارضة والمناقضة تبيّن أنّ الاستثناء المستغرق تنتفي فيه هذه المعارضة؛ لذلك لا يفضي إلى دلالة يقول التّلمساني: «وقيل: تلزمه طلقتان وهو المشهور؛ لأنّه لما قال إلّا ثلاثًا صار كالمعارض للصدر المستثنى منه، ولما استغرقه بطل لبطلان الاستثناء المستغرق، فوجب أن يلغى ويرّدّ الاستثناء الآخر إلى الصدر الأول فكأنه قال: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدةً ولو

---

[1] إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة، ط1، 1417ه-1997م، ص406.

[2] الإبهاج، السبكي وابنه 147/2.

[3] ينظر: إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص406.

[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص532.

قال كذلك لزمته اثنتان»[1]، وعليه فهؤلاء لما رأوا أنّ الاستغراق يبطل الاستثناء فقوله: أنت طالق ثلاثًا أُلغيت ثلاثة الثانية؛ لأنها لغو لا فائدة منها، وبذلك تصبح الجملة أنت طالق ثلاثًا إلّا واحدةً إذن تلزمه طلقتان.

2-1 التّخصيص بالاستثناء الوارد بعد جمل معطوفة:

يعد الاستثناء أحد مخصصات الدّلالة العامة في الجملة، لكنّ هذا المخصص قد يرد بعد جمل معطوفة ففي هذه الحالة إلى أي جملة يعود فيدخل الخصوص فيها؟

لم يتناول النّحويون كثيراً في هذه المسألة؛ لأنّها لا أثر لها من النّاحية الإعرابية لذا يقول أبو حيان النحوي الأندلسي محمد بن يوسف بن علي: «هذه المسألة قلّ من تعرّض لها من النّحاة، ولم أر من تكلّم عليها منهم سوى ابن مالك في التّسهيل... قلت والأمر كما قال، فإنّ المسألة بعلم الأصول أليق»[2]، وذلك لما لها من أثر في توجيه المعاني؛ من خلال تخصيص الكل أو البعض دون الآخر. وعليه فلو قيل مثلًا: ادخل السرور على الفقراء واعن المحتاجين إلّا المتمردين، ففي هذه الجملة ورد استثناء بعد جملتين معطوفتين، فهل يدخل الخصوص على الفقراء والمحتاجين؟

وفي مثل هذه التّراكيب اختلف الأصوليون في عود الاستثناء مع اتفاقهم في أنّه يخصص الجملة الأخيرة[3]، ومن الآيات التي ورد فيها الاستثناء فاختلف الأصوليون في مكمن التّخصيص قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَداً وَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝ إِلاَّ ٱلذِينَ تَابُواْ﴾[4]، فالشّافعية صرفت الاستثناء إلى الجميع[5]؛ أي أنّ التائبين يخرجون من عموم الفاسقين، فتصرف عنهم صفة الفسق، وتعيد لهم الشّهادة، لذا

---

[1] مفتاح الوصول، التلمساني، مصدر سابق، ص532.

[2] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرّسالة، 1413هـ-1992م، 263/3.

[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص532.

[4] سورة النور: الآية 04، 05.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص533.

«فالشّافعية تقبل [شهادة المحدود في القذف بعد التوبة] »[1]، واستند الشّافعية في عود الاستثناء إلى الجميع بأدلة منها[2]:

- الاستثناء يماثل الشّرط في التّخصيص، ومعلوم أنّ الشّرط يعود للجميع، فينطبق هذا أيضًا على الاستثناء.

- اتّفاق أهل العربية على أنّ تكرار الاستثناء عقب كلّ جملة عيّ ولكنة فيما يراد به الاستثناء من الجميع.

- إنّ العطف بالواو يوجب نوعًا من الاتّحاد بين المعطوف والمعطوف عليه.

والأدلة التي ساقها الشّافعية جاءت متنوعة؛ فشملت قرائن لغوية وأخرى خارجية؛ فالقرينة اللّغوية تتجلى في دلالة الواو للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد، واستندوا إلى دليل عقلي أيضًا لما قاسوا الاستثناء على الشّرط، كما استندوا إلى قرينة خارجية وهي قصد المتكلم من كلامه، فإن أراد الاستثناء من الجميع فلا حاجة له من إعادة التّكرار الاستثناء، فبتظافر القرائن كلّها رأوا أنّ الاستثناء يعود للجميع.

واعترض "الزّيلعي" على عود الاستثناء للجميع، ومن ثمّ قبول الشّافعية لشهادة التّائب المحدود عليه بعد قذفه؛ وهذا مرده أنّ الواو في الآية دّلت على التّعليل لا العطف[3]؛ أي أنّ سبب قبولهم للشهادة هو اتّسامهم بالفسق، أمّا الألوسي فرأى أنّ الشّافعي مصيب مع أنّه يرى أنّ الواو ليست للتّعليل، وحتى إن كانت كذلك فلا ضير في إرجاعه الاستثناء للجميع حينئذ، يقول: «وانتصر الشّافعي عليه الرّحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب، بأنّه إذا جعلت الجملة تعليلًا للرد يتم ذلك، ولَوْ سَلّم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاطفة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة، ولا أظنه يدفع إلّا بالتزام أنها ليست للتّعليل»[4]؛ أي إنه يعود الاستثناء للجملة الأخيرة، وهي نفي الفسق عن التّائب فهي صفة تميّز بها، لذا لم تقبل شهادته، لكن إذا عاد الاستثناء إلى الأخيرة؛ أي يرفع عنهم الفسق، فيعيد لهم قبول الشّهادة فزال الحكم بزوال علته.

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني ، مصدر سابق، ص533.
[2] ينظر: اللّمع في أصول الفقه، الشّيرازي، ص359، ومذكرة في أصول الفقه، الشّنقيطي، ص360.
[3] ينظر: روح المعاني، الألوسي، 288/9.
[4] المصدر نفسه، 298/9.

أمّا الحنفية فصرفوا الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ مما يعني نفي الاتّصاف بالفسق، بينما أبقوا الجملة الأولى على عمومها؛ فلم يقبلوا شهادة التّائب المحدود عليه في القذف[1]، وحجّتهم في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة إنّ الاستثناء خلاف الأصل؛ لأنه إنكار بعد إقرار، فكان مقتضى الظّاهر عدم اعتباره في الجميع لمخالفته لهذا الأصل، لكن اعتبر تصحيحًا للكلام بقدر الضرورة، ولما كان قريبًا من الجملة الأخيرة ومتصلًا بها كان هذا دليلًا على اختصاصه بها دون غيرها[2]، فدليلهم هذا يعود إلى أصل الكلام فهو إمّا الإقرار أو النّفي؛ فمثلًا حينما نقول دخل الرّجال، لم يدخل الرّجال؛ فإنّ الجملة الأولى ثبوت الدّخول لجميع الرجال، أمّا الثّانية فهي تنفي دخول كلّ الرّجال، لكن قد يقع سهو من المتكلم فيستثني شخصًا ما، فيقول: دخل الرّجال إلا محمدًا أو لم يدخل الرّجال إلّا محمدًا، فيصحّح ما وقع فيه، ولما كان كذلك رأوا أنّ التّخصيص يلحق الأخيرة؛ وكأنّهم يومؤون أنّه في حالة وجود الجمل المتعاطفة، فإنّ المتكلّم حينما يستثني فإنّه يستحضر معنى الجملة الأخيرة لا الأولى، وهذا في رأينا دليل غير كاف؛ لأنّهم وإن أقروا بالسّهو في كلام البشر إلّا أنّ هذا لا يمكن أن يطبق على كلام الله، وقد وردت فيه آيات قرآنية جملها معطوفة وعقبها الاستثناء، فعوده إلى الأخيرة من هذا المنطلق فيه نظر.

أمّا التّلمساني فرأى رجوع الاستثناء في الجمل المعطوفة من قبيل المجمل يقول: «والحق أنه مجمل لا يترجّح فيه أحد الأمرين إلاّ من خارج»[3]؛ باعتبار أنّ القرائن المستنبطة من داخل النّص غير كافية وحدها للتّرجيح، فتحتاج بذلك إلى قرائن أخرى من خارج النّص تحيل إلى عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، أو إلى الجمل المعطوفة، وقد كشف أبو الحسين البصري الغطاء عن القرائن الدّاخلية والخارجية التي ترجّح دلالة التّخصيص بالاستثناء وانتقد بذلك مذهب الشّافعية والحنفية يقول: «واعلم أنّه ليس في هذا الكلام نص من المتكلم يقتضي رجوع الاستثناء إلى كلا الكلامين أو الثّاني منهما، وإنّما الّذي يجب أن يدلّ عليه وجهان؛ إمّا وجه منفصل كآيات القرآن الكريم وعمل الصحابة، وإمّا وجه متعلق بالاستثناء وراجع إليه»[4]، فهذه القرائن

---

[1] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص533، 534.

[2] ينظر: أصول الفقه، أبو النور زهير 235/2.

[3] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص533.

[4] كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد البصري، ص267.

متظافرة تحيل إلى التّخصيص بالاستثناء في الجمل المعطوفة، فإمّا أن يخصص جملًا أو يعود إلى الأخيرة فيدخل الخصوص فيها.

واستنجد بمجموعة من القرائن ليرجّح في الأخير عود الاستثناء إلى الجميع في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَداً وَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْفَـٰسِقُونَ ۝ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ ﴾[1]، فرأى أنّ الضمير "هم" في الجملتين عائد على الّذين تابوا، وبالتّالي يوجد إضمار؛ إذن هذا خيط رفيع يجمعهما فتجعلهما تشتركان في حكم واحد، مما يعني أنّ الجملتين غير منفصلتين، ثمّ أنّ رَدّ شهادتهم والحكم عليهم بالفسق يجمعهما غرض واحد وهو ذم القاذف والانتقام منه، فإذا تاب لا يستوجب ذلك ذمه؛ فلذا يعود الاستثناء لكليهما يقول: «... من حيث أُضمر فيه ما تقدّم فلم يكن الكلام الثّاني عدولًا عن الأول؛ لأنّ القصة واحدة وهو داخل أيضًا في القسم الّذي قبل هذا القسم؛ من حيث كان ردّ الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعهما أمر واحد وهو الانتقام والذم»[2]بالنسبة للفاسق، ورؤية أبو الحسين البصري ثاقبة يبحث بذلك عن خيوط رفيعة تجمع الجمل المتعاطفة، فبيّن بذلك عود الاستثناء إلى الجميع، أمّا إذا وجد أن جمل البّنية التّركيبية التي يتخللها الاستثناء بعد الجمل المعطوفة منفصلة أحال الاستثناء إلى الأخيرة.

2- التّخصيص بالشّرط:

يعتبر الّشرط من المخصصات اللّغوية الّتي تخصّص الدّلالة العامة، فالبنية التّركيبية المخصصَة بهذا النّوع من المخصصات تتخللها أدوات لغوية ذات وظيفة شرطية، وهو أحد مسالك مفهوم المخالفة، لكن في هذا المقام سنتطرق إليه من زواية تخصيصه للدّلالة العامة والشّرط كما يعرفه الغزالي: «عبارة عمّا لا يوجد المشروط مع عدمه ، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده»[3]، ومن خلال هذا التّعريف يتضح لنا مايلي:

-إنّ الشّرط يقوم على شيئين متلازمين؛ أولهما الشّرط والثّاني المشروط.

---

[1] سورة النور: الآية 04، 05.

[2] كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد البصري، مصدر سابق، ص266.

[3] المستصفى، الغزالي، 148/2.

-إذا انتفى الشّرط انتفى معه المشروط.

-إنّ وجود المشروط لا يستوجب وجود الشّرط بالضّرورة، وهذا التّعريف ينطبق أكثر على الشرط العقلي والشّرعي.

ويقسّم الأصوليون الشّرط إلى ثلاثة أقسام:

-الشّرط العقلي: وفي هذا النّوع من الشّرط يقف العقل حكمًا بشرطية الكلام ؛مثل «الحياة للعلم؛ فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم»[1]، فندرك بواسطة العقل أنّ كلّ إنسان عالم إلّا توفرت فيه الحياة، لكن ليس كلّ حي عالما.

-الشّرط الشّرعي: والشّرع هو الحكم في هذا النّوع من الشّرط؛ «كالطهارة للصلاة، فيلزم من وجود الصّلاة وجود الطّهارة، ولا يلزم من وجود الطّهارة وجود الصّلاة»[2]، فالشّارع الحكيم ربط صحة الصّلاة بوجود وصحة الطّهارة، لكن الطهارة لا يلزم من وجودها الصّلاة.

-الشّرط اللّغوي: وهو ما استعملت فيه أدوات الشّرط المتعارف عليها عند أهل اللّسان العربي؛ فبعضها ظروف وأخرى أسماء، والبعض الآخر حروف فمن الظروف« أين ومتى وأنّى وحيثما، ومن الأسماء من وما وأيّ ومهما، ومن الحروف التي جاءت لمعنى إن وإذما »[3].

ويعتبر الأصوليون الشّرط اللّغوي هو المخصص للدّلالة العامة؛ يقول بدر الدين الزّركشي: «والمخصص المتّصل الّذي الكلام فيه إنما هو اللّغوي»[4]؛ لأنّ البنية اللّغوية الّتي يتخللها أدوات الشّرط تخصص بحالة دون أخرى؛ فإن قيل مثلًا: من دخل المسجد منح هدية، فهذه البنية تحتوي على أداة شرط "من" فقيّد حكم منح

[1] البحر المحيط، الزّركشي، 328/3، 329.
[2] المصدر نفسه، 328/3.
[3] المقتضب، أبو العبّاس محمد بن يزيد المبرد(ت285هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت، 46/2.
[4] البحر المحيط، الزّركشي ، 328/3.

الهدية بالدّخول إلى المسجد، فإن لم تقيّد الجملة بشرط فهم منه أنّ الكل يمنح هدية؛ سواءً دخل المسجد أو لم يدخل.

كما أنّه يخرج من دلالة العام ما لولاه لدخل لغةً فإن قيل: أكرم بني تميم إن دخلوا، فلولا تقييد الجملة بالشّرط لوجب إكرام بني تميم أجمع؛ لوجود المقتضى بإسره وهو بنو تميم، فلمّا ذُكر الشّرط عُلم أنّه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تمامًا، ولولا الشّرط لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام[1].

2-1 أقوال العلماء في التّخصيص بالشّرط:

اعتبر بعض الأصوليين أنّ الشّرط مخصصًا للدّلالة العامة، كما أنّ البعض الآخر رآه غير مخصص للدّلالة العامة؛ لهذا انقسم القائلون بتخصيصه إلى فريقين:

أ- اعتبر معظم الأصوليين أنّ الشّرط اللّغوي مخصصًا للدّلالة، يقول الزّركشي: «والمشهور أنّ الشّرط من المخصصات مطلقًا؛ لأنّ الجزاء والشّرط جملتان صيّرهما حرف الشّرط كلامًا واحدًا، فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرى»[2] وتحيل هذه المقولة إلى أنّ:

-جملة الشّرط تتكون من جملتين هما: جملة الشّرط وجملة الجزاء.

-تعتبر أداة الشّرط رابطًا أسهم في إحداث تعالق بين الجملتين، فلا يمكن لجملة الشّرط أن تستغني عن جملة الجواب والعكس صحيح.

-هذا الرّباط الوثيق بين الجملتين جعلهما مقيدتين بقيد واحدٍ، ومن ثمّ خصصت الدّلالة؛ فمثلًا لو قيل: من دخل المسجد فهو مكرّم بجائزة، فقيّد التّكريم في الجملتين بالدّخول إلى المسجد، ومن ثمّ كلّ واحد لم يدخل المسجد خرج من عموم الحكم؛ وهو التّكريم.

---

[1] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص223، 224.

[2] البّحر المحيط، الزّركشي، 344/3.

كما أنّ الأصوليين لاحظوا تشابهًا بين جملة الشّرط والاستثناء والذي يُعتبر مخصص للدّلالة؛ فالاتصال الوثيق بين جملتي الشّرط تماثل الاتصال الوثيق بين المستثنى والمستثنى منه يقول الفتوحي: «فيشترط اتّصال الشّرط بالمشروط كما يتّصل الاستثناء بالمستثنى منه»[1].

إنّ جملتي الشّرط والاستثناء كلتاهما مقيّدتان بقيد خصص لنا الدّلالة؛ « فإن قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء صار كقولك: أكرم بني فلان إلّا أن يكونوا جهالًا»[2]، فالجملتان توصلنا إلى معنىً واحد، وهو أنّ الإكرام مخَصَص بفئة واحدة وهي العلماء.

كما إنّ الشّرط يماثل الاستثناء في وروده بعد جمل متعاطفة[3]؛ فمثلًا لو قلنا: أكرم قريشًا واعط تميمًا إلّا الأغنياء تماثل قولنا: أكرم قريشًا واعط تميمًا إن كانوا فقراء.

ويمثّل التّلمساني للتّخصيص بالشّرط بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنكِحَ اْلْمُحْصَنَٰتِ اْلْمُومِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ اْلْمُومِنَٰتِ﴾[4]، فالشّرط في هذه الآية خصص عموم الحكم، فنكاح الأمة مشروط بعدم استطاعة الحر نكاح الحرة، فإن لم يقيّد الحكم بالشرط لفهم أنّ نكاح الأمة جائز في كلّ الأحوال؛ فهذا التّقييد بالشّرط خصص الحكم بفئة معينة.

وخلاصة القول أنّ التّخصيص بالشّرط مرده المضارعة بينه وبين الاستناء من عدة أوجه، والرّباط الوثيق بين جملة الشّرط وجوابه جعلهما جملة واحدة.

ب– رأى الشريف المرتضى أنّ الشّرط ليس مخصصًا للدّلالة، «فهو لا يجري مجرى الاستثناء في التّخصيص لأنّ الاستثناء تقليل في العدد قطعًا، بخلاف الشّرط لأنّ قولك: أعط القوم إن دخلواْ الدّار لا يقطع بأنّ بعضهم خارج العطية، بل يجوز أن يدخل الكلّ فيستحقواْ العطية، فإذن الشّرط غير مخصص للأشخاص والأعيان

[1] شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 345/3.
[2] البّحر المحيط، الزركشي، 334/3.
[3] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 345/3.
[4] سورة النساء: الآية 25.

كالاستثناء، وإنّما هو مخصص للأحوال؛ من حيث أنّ الأمر بالعطية لو كان مطلقًا لا يستحقونها على كلّ حال فإذا شرط بدخول الدّار يخصص بتلك الحالة الّتي هي دخول الدّار»[1]، ويرجح رفضه للتّخصيص بالشّرط إلى كونه لا يماثل الاستثناء في التّخصيص، فهو يخصص الأشخاص والأعيان، بينما الشّرط مخصص للأحوال، لكن المثال الوارد فيه نظر، فكما أنّ الشّرط يخصص الأحوال كذلك الاستثناء يخصصها فلو قيل: أعط القوم إلّا الدّاخلين إلى الدّار فاستثنينا من دخل إلى الدّار لا يستحق العطيّة، ونفترض أن لا أحد دخل الدّار إذن الكلّ استحقّ العطيّة.

3- التّخصيص بالغاية:

تعتبر الغاية من المخصصات المتّصلة لوجود حروف تتخلل البنية التّركيبية تدلّ على الغاية؛ وهي حتّى وإلى نحو قولنا: «اكرم بني تميم إلى أن يعصوا، خرج حال عصيانهم فلا يكرمون»[2]، فالغاية خصصت لنا الحكم فقصرت الإكرام على اتّسامهم بالطاعة وأخرجت حال عصيانهم من عموم الإكرام.

واشترط الأصوليون في التّخصيص بالغاية تقدم عموم يشملها فورودها في الكلام خصص العام المتقدّم عليها والّذي شملها، قال السّبكي: «والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت»[3] لما حصل تخصيص في البنية اللّغوية، مثل قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلذِينَ لاَ يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ ٱلاَخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ أَللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلذِينَ ءَاوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ هُمْ صَٰغِرُونَ﴾[4] فالآية الكريمة تبيّن ضرورة قتال الكفار القاطنين بين المسلمين، وقيّد هذا الحكم بغاية وهي إعطاء الجزية فلو لم يقيّد الحكم بغاية لقتلنا الكفار أعطوا أو لم يعطو[5]، الجزية أمّا إذا لم يتقدّم على الغاية عموم يشملها فلا تعتبر مخصصًا للدّلالة ولا يكون بذلك حكم ما قبلها مخالفًا لما بعدها

---

[1] البحر المحيط، الزركشي، 333/3.
[2] البدر الطالع بشرح جمع الجوامع، السّبكي، 388/1.
[3] المصدر نفسه، 388/1.
[4] سورة التوبة: الآية 29.
[5] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 353/3.

ومثاله قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾[1]، فحتى في الآية الكريمة ليست للغاية؛ لأن مابعد الغاية لا يشمله ما قبل الغاية؛ أي طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله[2]، فطلوع الفجر من الصّبح ولا يشمله اللّيل، وعليه فحكم ما بعد حتىّ ليس مخالفًا لحكم ما قبلها.

ومن أمثلة ما خُصص بمفهوم الغاية قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[3]، «فإن مفهومه: فإن اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصلاة»[4]، قصر الله سبحانه وتعالى الاقتراب من الصلاة بغاية، وهي الغسل فخصصت هذه الغاية العام؛ أي لولا تقييد هذا الحكم بالغاية لكان الحكم عامًا؛ أي يقرب المؤمن الصّلاة سواءً كان جنبًا أو طاهرًا.

4- التّخصيص بالصفة:

تعدُّ الصّفة أحد مسالك مفهوم المخالفة ويقصد الأصوليون بها الصّفة المعنوية لا النعت[5]؛ أي« ما أشعر بمعنى يتّصف به أفراد العام سواءً كان الوصف نعتًا أو عطف بيان أو حالًا وسواءً كان ذلك مفردًا أو جملةً أو شبهها وهو الظّرف والجار والمجرور، ولو كان جامدًا مؤولًا بمشتق»[6]؛ فمثلًا قولنا: أكرم الرّجال العلماء الدّاخلين إلى الدّار، فقصرت الصّفة على العلماء الدّاخلين إلى الدار، ولولا التّقييد بالصّفة لعمّ الإكرام الرّجال الجهال، وغير الدّاخلين إلى الدّار.

ومثال ما خصص بالصّفة قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «مَنْ بَاعَ نَخْلًا أوبرت فَثَمَرُهَا للبَائِعِ إِلَّا أنْ يَشْتَرِطَ المبتاعُ»[7]، فالنّخل لفظ عام، لكن قيّد بصفة التّأبير، ومن ثمّ لحقها التّخصيص، لذا تخرج من هذا

---

[1] سورة القدر: الآية05.
[2] ينظر: البدر الطالع بشرح جمع الجوامع، السّبكي، 389/1.
[3] سورة النساء: الآية 43.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص563.
[5] ينظر: البحر المحيط، الزركشي، 341/3 .
[6] شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 347/3 .
[7] أخرجه مسلم في صحيحه ،كتاب البيوع، باب من باع نخلًا عليها ثمر، رقم الحديث 77، ص1172.

الحكم النّخل غير المؤبرة، وعليه فإنّ «النّخل إن لم تؤبر فثمرها للمشتري»[1]، ويخرج من هذا العموم النّخل المؤبرة فثمارها للبائع أمّا النّخيل غير المؤبرة فيكون ثمارها للمشتري

2-2-2 التّخصيص بالمنفصل:

بما أنّ القرائن اللّغوية لا تخصص العام دائمًا، بحث الأصوليون عن قرائن أخرى تخصص الدّلالة العامة، فتوصلواْ إلى أنّ العام قد يخصص بمخصص منفصل « وهو ما استقل عن الكلام الّذي دخله التّخصيص بحيث لا يحتاج إليه في النطق به»[2]، إذن المخصصات المنفصلة هي قرينة تبعث من خارج النّص فتنقل دلالته من العام إلى الخاص، والمخصصات المنفصلة هي تخصيص الكتاب بالكتاب والسّنة بالسّنة، والسّنة بالكتاب، والكتاب بالسّنة المتواترة وهذه المخصصات لا نزاع فيها -كما رأى التلمساني - عند الجمهور[3]، لهذا ضرب عنها صفحًا ولم يوضّحها، بينما انصب اهتمامه على المخصصات الأخرى الّتي كانت محل نزاع بين الأصوليين وهي: تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وتخصيص عموم الخبر الواحد بالقياس، والتّخصيص بالمفهوم.

1- تخصيص الكتاب بالكتاب:

بما أنّ الآيات القرآنية متفاوتة في درجة الوضوح والقطعية في الدّلالة، فينجم عن هذا كون بعضها نصًا، فيعتلي بذلك سنام الوضوح الدّلالي، ومن ثمّ فدلالته قطعية، لكن قد يكون ظاهرًا، لذا يقبل عامه التّخصيص، ومن جملة المخصصات المنفصلة القرآن الكريم، فآياته يخصص بعضها بعضًا.

ومن الآيات القرآنية العامة الّتي خصصت بآيات قرآنية قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[4]، فلفظ المطلقات في الآية الكريمة عام يندرج ضمنه أولات الأحمال، والمطلقة قبل الدّخول، فيقتضي ذلك عموم الحكم، أي التّربص ثلاثة قروء، لكن خُصصت هذه الآية بقوله تعالى:

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص562.
[2] أصول الفقه، أبو النّور زهير، 243/2.
[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص534.
[4] سورة البقرة: الآية 228.

﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[1]، كما خُصصت أيضًا بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُومِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[2]، وعليه فإن الّتي تعتد ثلاثة قروء هي الحرة المطلقة بعد الدّخول وليست حاملًا[3]، لأنّ الحامل والمطلقة قبل الدّخول أُفردا بحكم خاص؛ فالحامل عدتها حتى تضع حملها، أمّا المطلقة قبل الدّخول فلا عدّة لها، ومن ثمّ فالآيتان خصصتا الحكم الوارد في الآية الأولى.

2- تخصيص السّنة بالسّنة:

كما نجد في القرآن بعض الألفاظ العامة تقتضي عموم الحكم، نجدها كذلك في الحديث النّبوي الشّريف، لكن بعض الأحاديث تخصص بعضها بعضًا، فيستل حكم الحديث الخاص من عموم الحديث العام؛ لانفراده بحكم معيّن.

ومن أمثلة ذلك قول الرّسول -صلى الله عليه وسلم-: «فِيمَا سَقَتِ السَّماءُ العُشرَ»[4]، أي أنّ ما سقي بالمطر يجب فيه العشر إن لم يكن من الخضروات[5]، وقد خصص هذا الحديث بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[6]، فالحديث الأول يحمل حكمًا عامًا؛ وهو أنّ كلما سُقي بماء المطر يجب فيه العشر سواءً كان أقل من خمسة أوسق، أو أكثر لكن هذا الحديث خُصّص بالحديث الثّاني الّذي بيّن أنّ ما سقي بماء المطر ولم يبلغ خمسة أوسق، لا يزكّى منه العشر، وعليه صار الحديث الأول خاصًا ببلوغ الزّرع المسقي بماء المطر خمسة أوسق.

---

[1] سورة الطلاق: الآية04.

[2] سورة الأحزاب: الآية49.

[3] ينظر: مباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر بن عبد العزيز الشّيلخاني، ض243، وإتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص338.

[4] أخرجه ابن حبان في صحيحه بالصيغة التّالية «أنّ رسول الله فرض فيما سقت السماء والأنهار والعيون العشر وفيما سقي بالنّضح نصف العشر»، كتاب الزّكاة، باب ذكر البيان بأن الصدقة إنما تجب في الحبوب والتّمر العشر إذا كان سقيها بعد النضح والسانية ونصف العشر إذا كان بهما، رقم الحديث3287، 81/8.

[5] ينظر: إتحاف الأنام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص352.

[6] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التّالية: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، ولا فيما دون خمسة ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواقي صدقة»، باب الزّكاة، رقم الحديث979، ص673.

3- تخصيص السّنة بالكتاب:

ترد في السّنة المطهرة بعض الألفاظ العامة، لكنّها تخصص بالقرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: «البِكرُ بالبِكرُ جَلْدُ مَائةٍ ونَفْيُ سَنَةٍ، والثّيّبُ بالثّيّبِ جَلْدُ مَائةٍ والرَّجْمُ»[1]، فهذا الحديث عام يشمل العبد والحر[2]، فخص بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾[3]، فالحديث النّبوي الشّريف يُستقى منه حكم عام؛ وهو أنّ كلّ زانٍ ثيّب يجلد مائة جلدة ويرجم، لكن الآية الكريمة أدخلت الخصوص فيه، فاستل منه حكم الأمة المحصنة، فتقتصر دلالة الحديث على الزّانية المحصنة الحرة دون الأمة.

4- تخصيص الكتاب بالسّنة المتواترة:

تعتبر السّنة موضّحة وشارحة للقرآن الكريم، ومن ثمّ قد تخصص عامه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[4]، فالآية الكريمة تبيّن نصيب كلّ ذكر وأنثى من الميراث، فيكون حظ الذّكر مثل حظ الأنثيين، وخصصت هذه الآية بقول رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «لَا يَرِثُ القُّاتلُ شيئًا»[5]، بما أنّ هذا الحديث خصّ قاتل وارثه بحكم معيّن؛ ألَا وهو عدم أحقيته بالميراث جراء قتل وارثه، لذا خرج من عموم الآية الكريمة، فصارت الآية ذات حكم خاص متعلق بالوارث الّذي لم يقتل وارثه.

---

[1] أخرجه مسلم بالصّيغة التالية: «خذوا عنّي خذوا عنّي ، قد جعل الله لهن سبيلًا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي عام والثيب بالثيب جلد مائة والرّجم»، كتاب الحدود، رقم الحديث 1690، ص1316.

[2] ينظر: تخصيص أحد الوحيين بالآخر عند الأصوليين بين المانعين والمجوزين، علي بن سعيد الضويحي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1417هـ، 356/10.

[3] سورة النّساء: الآية 25.

[4] سورة النّساء: الآية 11.

[5] نيل الأوطار، الشوكاني، كتاب الفرائض، باب أنّ القاتل لا يرث وأنّ دية القاتل لجميع ورثته من زوجه وغيرها، رقم الحديث2584، ص1160.

كما خصصت الآية الكريمة بقول الرّسول-صلى الله عليه وسلّم-: «لا يرثُ المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ»[1]، وبقوله أيضًا: «إنّا -معشرَ الأنبياءِ- لا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[2]، وإن كان الحديث الأول –كما رأى بعض المحدّثين- من أخبار الأحاد إلّا أنّ هناك مسوغ للاحتجاج به في هذا المقام، ونستشهد بما قاله السبكي موضّحًا ذلك: «فإن قلتَ هذا الحديث على تقدير صحته من أخبار الآحاد، والكلام في المتواترة، قلت قال القرافي: هذا السؤال إنّما يرد لو كان زماننا زمان النّسخ والتّخصيص، وإنّما ذلك زمن الصّحابة رضي الله عنهم، وهذا الحديث وأمثاله كان متواترًا في ذلك الزّمان، والمتواتر قد يصير أحادًا »[3]، وعلية فالآية الكريمة خصصت بمجموعة من الأحاديث فاستل من الميراث أبناء الأنبياء ومن قتل وارثه، وكذلك أهل ملتين، واقتصرت دلالته على ما دون ذلك.

وقد يخصص عموم القرآن بالسّنة الفعلية للرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ومن أمثلة ذلك تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[4] بما تواتر عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم من رجمه للمحصن[5]، فالآية الكريمة تبيّن أنّ كلّ زانٍ حر يجلد سواءً كان محصنًا أو بكرًا، لكن استلّ من الآية الكريمة حكم المحصن الحر من منطلق السّنة الفعلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فاقتصرت دلالتها على البكر الحر دون المحصن.

5- تخصيص الكتاب بخبر الواحد:

اعتبر بعض الأصوليين خبر الواحد مخصصًا لعموم القرآن الكريم، بينما نفى البعض الآخر تخصيصه للعام، وتوّقف آخرون في هذه المسألة، وإليكم تفصيل هذا:

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، رقم الحديث 1614، ص1233.

[2] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التالية: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة»، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي صلى الله عليه وسلّم:" لا نورث ما تركنا فهو صدقة" رقم الحديث1758، ص1379.

[3] الإبهاج، السّبكي وابنه، 170/2.

[4] سورة النّور: الآية02.

[5] ينظر: المصدر نفسه، 170/2.

أ- يرى بعض الأصوليين أنّه يجوز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد مطلقًا، وهذا ما يوضّحه التّلمساني بقوله: « وأمّا تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فالأكثر على جوازه مطلقًا»[1]، وقد قال بهذا جمهور الشّافعية، ونقل عن الأئمة الأربعة وإليه ذهب إمام الحرمين، وتبعهم الآمدي[2]، و هذا أيضًا مذهب الشّريف التلمساني، واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

– إنّ تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد يجمع بين الدّليلين[3]؛ أي الدّليل القرآني العام وخبر الواحد الخاص بحيث يعمل بهما معًا؛ وعليه يُحفظ الدّليلان من الإلغاء المطلق والّذي يحقق العمل بكلّ واحد منهما من وجه هو إعمال العام في غير مورد الخاص، وإعمال الخاص في مورده[4].

– يعتبر عام القرآن ظاهرًا، لذا يقبل التّخصيص وهذا ما يوضّحه التّلمساني بقوله: «خبر الواحد يخصص عموم القرآن؛ لأنّه ظاهر في أفراده وليس بنص فيها»[5]؛ إذن فخبر الواحد قطعي الدّلالة لأنّه خاص ويدلّ على واحد بعينه لا يتجاوزه إلى غيره، أمّا العام فهو ظني الدّلالة؛ فلذلك يقبل التّخصيص.

-إجماع الصّحابة رضوان الله عليهم على تخصيص العموم بخبر الواحد، ومن جملة ما أجمعوا على تخصيصه بخبر الواحد[6] قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾[7]، فالآية عامة تدلّ بعمومها على إحلال النّكاح بكلّ امرأة لم تذكر في الآية يقول الألوسي:«أي أحلّ لكم نكاح ما سواهن انفرادًا أو جمعًا»[8]، وخصصت هذه الآية بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: «لا تُنكحُ المرأةُ على عمتِهَا ولا على خَالتِهَا»[9]، فأخرج من عمومها نكاح المرأة على عمتها وخالتها، فلا يجوز الجمع بينهما في عصمة رجل واحد، يقول الألوسي مشيرًا

---

[1] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص534.
[2] ينظر: الإبهاج، السبكي وابنه، 2/ 171،172.
[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص534.
[4] ينظر: إتحاف الأنام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص302.
[5] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص536.
[6] ينظر: إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص302.
[7] سورة النّساء: الآية 24.
[8] روح المعاني، الألوسي، 6/3.
[9] أخرجه مسلم في صحيحه بالصيغة التالية، «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها »، كتاب النّكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النّكاح، رقم الحديث1408، ص1028.

إلى تخصيص الآية بهذا الحديث: «وحديث تخصيص هذا العموم بالكتاب والسّنة مشهور»[1] عند العلماء والأصوليين.

ويستدل التّلمساني بتخصيص القرآن بخبر الواحد بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[2]، فالآية عامة تقتضي تحريم كلّ ميتة لكن هذا التحّريم خُصّ بقوله صلى الله عليه وسلم: «هُوَ الطُّهُورُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ»[3]، لذلك أُخرج من عموم الآية الكريمة ميتة البحر فيحلّ أكلها، فالآية وإن كانت تدلّ على دخول الميتة في الحكم؛ لأنّها عامة، إلّا أنّ الحديث خصها بحكم قطعي منفرد؛ وهو أنّ ميتة البحر حلال، فلذلك أخرجت من عموم الآية الكريمة.

ب- يرى روّاده أنّه لا يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد مطلقًا، وهذ الرّأي نقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين، وشرذمة من الفقهاء[4]، وحكاه الغزالي عن المعتزلة[5]، وكان دليلهم في ذلك مايلي:

- إجماع الصحابة على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ويدلّ ذلك ما روي من ردّ عمر رضي الله عنه لما روته فاطمة بنت قيس[6] عن النّبي صلى الله عليه وسلم: «لَم يجعلْ لها نفقةٌ ولا سَكْنى»[7]، وقال عمر رضي الله عنه: «لا ندعْ كتابَ الله وسنة نبيّنا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السّكنى والنّفقة»[8]، ولم ينكر عليه أحدًا من الصّحابة إجماعًا[9]، فهذا الدّليل الذي احتج به هؤلاء لا ينفي تخصيص القرآن بخبر الواحد

---

[1] روح المعاني، الألوسي ، 6/3.

[2] سورة المائدة: الآية 03.

[3] أخرجه مالك في الموطأ، ما جاء في صيد البحر رقم الحديث 1431، الموطأ، مالك بن أنس، حققه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1417ه-1997م، 640/1.

[4] ينظر: الإبهاج، السّبكي وابنه، 172/2.

[5] ينظر: المنخول، الغزالي، ص174.

[6] ينظر: التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص133،134.والعدة، أبو يعلى، ص552، 553.

[7] عن فاطمة بنت قيس أنّها طلقها زوجها في عهد النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وكان أنفق عليها نفقة دون، فلما رأت ذلك قالت: والله لأعلمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فإن كانت لي نفقة أخذت الّذي يصلحني، وإن لم تكن لي نفقة لم آخذ منه شيئًا، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله فقال: «لا نفقة لها ولا سكنى »، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، رقم الحديث1480، ص1114،1115.

[8] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، رقم الحديث1480، ص1119.

[9] ينظر: التّبصرة، الشّيرازي، ص133. والعدة، أبو يعلى، ص552.

مطلقًا؛ لأنّ عمر رضي الله عنه بيّن السبب في رده لرواية فاطمة بنت قيس، وهو احتمال كون الرّاوية نسيت جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم..

كما أنّ هذا الخبر معارض[1] لقوله تعالى: ﴿لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَّاتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[2]، لذا فالخبر يحتمل فيه النّسيان.

- كما رُوي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: «إذا رُويَ عَنِيَّ حديثٌ فاعرضوه على كتابِ اللهِ فإنْ وافَقَهُ فاقبلوه وإنْ خَالَفه فردُّوهُ»[3]؛ وعليه فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لما أمر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بالرّد، الّذي يتنافى مع التّخصيص، فأمره بالرّد دليل على عدم جوازه[4].

-إنّ كلًا من الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، والمقطوع أولى من المظنون، لذا لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنّ تخصيصه به يعني تقدّم الخبر الظني على الكتاب القطعي[5].

ج- يرى بعض الأصوليين أمثال السّرخسي أنّ خبر الواحد يخصص عموم القرآن، إذا خصص ابتداءً بدليل آخر قطعي، سواءً كان متّصلًا أو منفصلًا، ومن ثَمّ تضعف دلالة النّص، فيقوى خبر الواحد على تخصيصه وهذا ما يوضّحه التّلمساني بقوله: «والمحققون من الحنفية يشترطون فيه كون الكتاب مخصوصًا بشيء آخر حتّى تضعف دلالته، فحينئذٍ يجوز تخصيصه بخبر الواحد»[6]، ومن جملة ما يخصص الدّلالة عند هؤلاء فتضعف دلالته الاجماع والخبر المشهور، فتبقى المهمة المنوطة بخبر الواحد الترجيح بين الاحتمالين، فقد تكون الدّلالة المتوصل عليها عن طريق خبر الواحد يحتمل أن تكون فردًا من جملة ما تناوله دليل الخصوص، كما يحتمل أن تكون من أحد أفراد العام الوارد في القرآن الكريم، وهذا ما يشير إليه السّرخسي في قوله: «ثمّ الجواب على من اختاره

---

[1] ينظر: صحيح مسلم، ص1119.

[2] سورة الطلاق: الآية01.

[3] أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب معرفة أهل الحديث بصحيحه وضعيفه، رقم الحديث 673، مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدّين علي بن أبي البكر الهيثمي، حقّقه وخرّج أحاديثه حسين سليم أسد الداراني، دار المامون للتراث، 416/2.

[4] ينظر: مباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر الشّيلخاني، ص225.

[5] ينظر: المحصول، الرّازي، 93/3، ومباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر الشّيلخاني، ص254.

[6] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص535.

أكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى أنّ تخصيص العام الّذي لم يثبت خصوصيته ابتداءً لا يجوز بالقيّاس وخبر الواحد، وإنّما يجوز ذلك في العام الّذي ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل ما يوجبه العام وهو خبر متأيّد بالاستفاضة، أو مشهور فيما بين السلف، أو إجماع فعند وجود ذلك يتبيّن بالقيّاس وخبر الواحد ماهو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجبًا للحكم فيما يتناوله قطعًا على ما نبيّنه في فصل العام إذا دخله خصوص؛ وهذا لأنّ ما أوجبه القيّاس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص، ويحتمل أن يكون في جملة ما تناوله صيغة العام، فإنما يرجّح بالقيّاس وخبر الواحد أحد الاحتمالين»[1] فنصل إلى دلالة قطعية عن طريق خبر الواحد.

وهذا الرأي أيضًا صرّح به الجصاص قائلًا: «فنص عيسى بن أبان على أنّ ظاهر القرآن الّذي لم يثبت خصوصه بالاتفاق لا يخص بخبر الواحد، وهذا الّذي ذكرناه هو مذهب الصّدر الأول عندنا»[2]، وحجة ابن أبان فيما ذهب إليه أنّ العام الّذي يخصص بدليل آخر؛ كالاجماع والخبر المشهور سرى إليه الضّعف فيقوى خبر الواحد على تخصيصه أمّا إذا لم يخصص قبل ذلك فلا يضعف لذا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد[3].

أمّا "الكرخي" فيرى أنّ تخصيص العام بخبر الواحد جائز إذا خصص من قبل بدليل منفصل سواءً كان قطعيًا أو ظنيًا، أمّا إذا خص بدليل متّصل أو لم يخص أصلًا فلا يجوز[4]، ودليله في مذهبه هذا «أنّ المخصص المتّصل عنده يكون مع صيغة العموم فيما بقي مع لفظ العموم حقيقةً، والحقيقة قوية، فلا ينهض خبر الواحد لتخصيصه حينئذ، والمخصص المنفصل لا يمكن جعله مع لفظ العموم لفظًا واحدًا، فيتعيّن أنّ لفظ العموم قد بقي مجازًا بسبب التّخصيص السّابق»[5]؛ أي أنّ المخصص اللّغوي المتصل بلفظ العام لا شك أنّه يُدخل التّخصيص في اللّفظ العام، فهو في حكم الخاص، وما تبقى من أفراد في لفظ العام يكون حقيقةً، لذلك لا

---

[1] أصول السّرخسي، 142/1.

[2] الفصول في الأصول، الجصاص، 158/1.

[3] ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية، دار الكتب، ط1، 1420هـ-1999م، 316/2.

[4] ينظر: شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، ص391.

[5] العقد المنظوم، القرافي، 316/2.

يقوى خبر الواحد الظني على مقاومة الحقيقة التي اتّسم بها اللّفظ العام، أمّا إذا خصص بدليل منفصل والّذي لا يعتبر مع لفظ العام كلامًا واحدًا، فيخصيص العام به، وعليه تبقى دلالته على أفراده مجازية ومن ثمّ يتمكن خبر الواحد من تخصيصه.

فمدار التّخصيص في الفريقين منبعث من القوة والضعف، غير أنّ عيسى بن أبان لاحظ الضّعف في الصيغة من جهة القطع والظن، والكرخي من جهة المنفصل والمتّصل[1].

د- اختار القاضي الباقلاني الوقف في تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، ولم يجزم بشيء في هذه القضية[2]، واستدل على مذهبه هذا بمايلي:

– إنّ الأدلة تعارضت في هذه القضية، دون وجود مرجح؛ ذلك أنّ كتاب الله وخبر الواحد قطعي من وجه؛ فعام القرآن قطعي متنًا، وخبر الواحد الخاص قطعي دلالة، وكلّ منهما ظني من وجه؛ فعام القرآن ظني دلالة، وخبر الواحد الخاص ظني متنًا، لذا يحدث بينهما تعارض دون وجود مرجّح، وعليه وجب التّوقف[3].

6- تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس:

يبين التّلمساني هنا أنّ خبر الواحد إذا كان عامًا فيجوز تخصيصه بالقياس عند الجمهور[4]، ومن أمثلة ذلك قول الرّسول صلّى الله عليه وسلم: «إذا وَلَغَ الكلبُ في إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا»[5]، فالحكم هنا عام في جميع أنواع الكلاب، وخصص هذا العموم المالكية فاقتضى ذلك خروج الكلب المأذون قياسًا «في اتخاذه على الهرة بجامع التّطواف[6]»[7]، لذا فهو يعتبر طاهر، أي أنّ الكلب المأذون إذا ولغ في الإناء لا يجب غسله لأنّه

---

[1] ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، مصدر سابق، 317/2.

[2] ينظر: أصول الفقه، الجويني، 156/1.

[3] ينظر: المصدر نفسه، 156/1.ومباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر عبد العزيز الشّيلخاني، ص251،252.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص536.

[5] أخرجه الشّافعي في مسنده ،كتاب الطهارة، باب في سؤر الكلب، رقم الحديث 09، 150/1.

[6] وهنا يحيل إلى حديث الرّسول صلى الله عليه وسلم حينما سُئل عن الهرة فقال: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»، أخرجه الشّافعي في مسنده كتاب الطهارة، باب في سؤر الهرة، رقم الحديث 07، 149/1.

[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص536.

طاهر؛ لأنّه من الطوافين، وهي صفة جامعة بينه وبين الهرة فقيس عليها يقول أحمد بن رشد: «وهو أظهر الأقوال لأنّ علة الطّهارة الّتي نص عليها النّبي صلّى الله عليه وسلم في الهرة موجودة في الكلب المأذون في اتّخاذه بخلاف الّذي لم يؤذن في اتخاذه»[1]، فهذه الصّفة المشتركة بين الهرة والكلب المأذون أخرجته من الحكم الجاري على عموم الكلاب، فهم نجسون بينما هو طاهر.

7- تخصيص عموم القرآن بالقيّاس:

اختلف الأصوليون في تخصيص عموم القرآن بالقيّاس على فرق خمسة وإليك تفصيلها:

أ- يرى بعض الأصوليين أنّ القيّاس يخصّص عموم القرآن؛ وهذا المذهب ذهب إليه الشّافعي وأبي حنيفة ومالك وأبي الحسن البصري وأبي هاشم[2]، وهذا الرّأي ارتضاه الشّريف التّلمساني[3]؛ لأنّ العام عندهم عير موجب للعلم، أو لا يفضي إلى دلالة قطعية؛ فهو إذاً ظني مقارنة بالقيّاس من هذا الجانب، وأدلتهم فيما ذهبوا إليه كثيرة منها[4]:

- لقد خصّ الصّحابة رضوان الله عليهم العموم بالقيّاس، ومن أمثلة ذلك تخصيص عموم آية الجلد الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[5]، فالآية بعمومها تتناول كلّ زان سواءً كان حرًا أو أمةً أو عبدًا، لكن هذه الآية خصصت بآية أخرى فأخرجت الأمة من هذا العموم؛ وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[6]، فأصبحت الآية الأولى تشمل الذكر الحرّ والعبد دون الأمة، فقيس العبد على الأمة، وأُوجب عليه نصف الحرّ من الحد فأخرج من عموم إيجاب مائة جلدة، التي تقضيه الآية الأولى[7]، بحكم الجامع الموجود

---

[1] المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408ه-1988م ، 89/1.

[2] ينظر. المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 96/3، وكتاب المعتمد، أبو الحسين البّصري، ص811، والإحكام، الآمدي، 410/2.

[3] ينظر: مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص536.

[4] ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، السّرقندي، ص321.

[5] سورة النور: الآية 02.

[6] سورة النساء: الآية 25.

[7] ينظر: البدر الطالع، أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي الشافعي،397/1.

بين العبد والأمة فكلاهما مملوك، ولذلك يعطى الحكم نفسه؛ أي عليه نصف الحد، وبالتّالي يستل حكمه أيضًا من الآية الكريمة.

- إنّ القيّاس دليل شرعي معمول به، وعليه يجوز التّخصيص به، وهذا قياسًا على خبر الواحد والكتاب، ولأنّه إذا خُصّص عموم القرآن بالقياس نكون قد عملنا بالدليلين معًا، أمّا إذا لم نخصصه بالقيّاس وجرينا على مقتضى عموم الكتاب، فنكون قد عملنا بأحد الدّليلين وعطلنا العمل بالآخر.[1]

- إنّ القياس إذا ثبتت علّته بنص أو إجماع ينزّل منزلة النّص الخاص في إفادة الظن، وعليه يخصص عام الكتاب[2].

ب- يرى بعض الأصوليين عدم جواز تخصيص عام القرآن بالقيّاس؛ وهذا الرّأي ذهب إليه الجبائي وأبو هاشم[3]، وجماعة من مشائخ العراق[4]، سواءً خُصّص قبل ذلك بدليل منفصل أو متّصل، أو لم يخصص فالعام مقدّم على القيّاس[5]؛ لأنّ العام يوجب العلم قطعًا، والقيّاس الشّرعي يتخلله الاحتمال[6]، واستدلّ أصحاب هذا الرّأي بأدلة منها:

- إنّ النّبي -صلى الله عليه وسلّم- حينما أرسل معاذ رضي الله إلى اليمن قال له: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءُ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ الله، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ الله؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ الله، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو، فَضَرَبَ صَدْرَه، وقال: الحَمْدُ لله الّذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلّم لِمَا يَرضَاهُ رسولَ الله»[7].

---

[1] ينظر: تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدّين محمود بن أحمد الزّنجاني، حققه وعلّق عليه محمد أديب صالح، مؤسسة الرّسالة، ط4، 1402هـ-1982م، ص330.

[2] ينظر: شرح العضد، الإيجي، ص234.

[3] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 96/3.

[4] ينظر: ميزان الأصول، السّمرقندي، ص321.

[5] ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، ص325.

[6] ينظر: ميزان الأصول، السّمرقندي، ص321.

[7] أخرجه ابن حجر العسقلاني، في تلخيص الحبير، رقم الحديث2557، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي ابن محمد بن حجر العسقلاني، اعتنى به أبو عاصم حسن بن عبّاس بن قطب، مؤسسة قرطبة، دار المشكاة، ط1، 1416هـ-1995م، 336/4.

فحديث معاذ يدلّ على أنّه لا يجوز الاجتهاد إلّا بعد فقد الحكم في الكتاب والسّنة، وهذا يمنع من تخصيص عام النّص بالقيّاس؛ لأنّ التّخصيص به يعتبر تقديم للقيّاس عليهما، مع وجود الحكم في الكتاب والسّنة[1]، وعليه فالقيّاس لا يصح إلّا بوجود الضّرورة الدّاعية إليه، ومع وجود العام فلا ضرورة للاستنجاد به[2].

- إنّ العام من الكتاب والسّنة المتواترة دليله مقطوع به، والعموم الّذي يدلّ عليه العام منهما معلوم، أمّا القيّاس فهو أمارة مظنونة، وعليه فإنّ الحكم المتوصل إليه عن طريق القيّاس مظنونًا أيضًا، ومن ثمّ فالمعلوم المقطوع به راجح على المظنون، فلا يقوى المظنون على معارضة المقطوع، ومنه فلا يجوز التّخصيص به[3].

ج- يرى أصحاب هذا الرّأي أنّ القيّاس مخصصًا لدلالة العام، لكن يقتصر هذا على حالات دون أخرى، ومن رواده عيسى بن أبان والكرخي[4]، وإليك تفصيل هذا:

يرى عيسى بن أبان أنّ تخصيص القرآن بالقيّاس جائز إذا خصص بدليل قطعي أولًا، وهذا ما يوضّحه الشّيرازي بقوله: «وقال عيسى بن أبان: إذا ثبت تخصيصه بدليل يوجب العلم جاز التّخصيص به، وإن لم يثبت تخصيصه بدليل يوجب العلم لم يجز»[5]، وارتضى هذا الرأي السّرخسي[6]، وجمهور الحنفية على حد قول الشّريف التّلمساني: « والجمهور من الحنفية يشترطون أيضًا تقدّم تخصيص في القرآن بغير القيّاس »[7]، وعليه فقد فرقوا بين العام المخصوص وبين العام الّذي لم يلحقه الخصوص، وأجازوا تخصيص العام المخصوص بدليل آخر.[8]

ومن الأدلة الّتي استدلّ بها ابن أبان ومن تبعه ما يلي:

---

[1] ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، ص330.
[2] ينظر: المعتمد، أبو الحسين البصري، ص818.
[3] ينظر: المصدر نفسه، ص815، ومباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر الشّيلخاني، ص267.
[4] ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، 96/3.
[5] اللّمع، الشّيرازي، ص37.
[6] ينظر: أصول السّرخسي، 142/1.
[7] مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص536.
[8] ينظر: ميزان الأصول، السّمرقندي، ص321.

- إنّ العام إذا خص بدليل آخر غير القيّاس يسري إليه الضّعف، فيقوى القيّاس على مقاومته فيخصصه، أمّا إذا لم يخص بدليل آخر فإنّ القيّاس لا يتمكن من تخصيصه؛ لقوة العام وضعف القيّاس.[1]

- إنّ العام قبل تخصيصه بدليل قطعي يكون حقيقة في كلّ أفراده، والحقيقة أقوى من المجاز، فلو خصص العام بالقيّاس ابتداءً يكون العام مستعملًا في بعض أفراده مجازًا، ونكون قد رجحنا المجاز على الحقيقة بدليل ظني، وعليه يرجّح الظّني على القطعي، وهذا ممتنع، أمّا لو خصص العام بدليل قطعي فإنّه بعد التّخصيص يصبح مجازًا في الباقي، وبذلك تصير دلالته ظنية بعدما كانت قطعية، وعليه يجوز تخصيص العام المخصوص بالقيّاس؛ لأنّهما ظنيان[2].

أمّا الكرخي فيرى أنّ عام القرآن يخصص إذا لحقة التّخصيص بمخصص منفصل، أمّا إذا لم يخصص أو خصص بمتّصل فلا يجوز تخصيصه بالقيّاس[3]، وحجته في ذلك ما يلي:

-إنّ العام إذا خصص بمنفصل سرى إليه الاحتمال فيما تبقى من الأفراد الّتي يشملها العام المخصوص ومن ثمّ يقوى مخصص آخر على إخراج بعض أفراده منه لظنيّة دلالته، وما دام كذلك فإنّه يجوز تخصيصه بالقيّاس؛ لأنّه ظني مثله[4].

أمّا إذا كان المخصص متصلًا فلا شك أنّه يكون مع المخصَص كاللّفظة الواحدة الموضوعة لما بقي، ومن ثمّ فدلالته قطعية؛ لأنّه لا يحتمل غير ما قيّد به من الأفراد الموصوفة بالصّفة أو الشّرط أو الغاية، وعليه لا يمكن أن يخصص العام القطعي الدّلالة بالقيّاس الظني الدّلالة[5]، وعليه فرأي الكرخي يحيل إلى أنّ دلالة العام المخصوص بمنفصل ظنية، بينما المخصوص بمتّصل فدلالته قطعية.

د- توقّف بعض الأصوليين في هذه القضية من بينهم الجويني، والباقلاّني[6]، وحجتهما في ذلك:

---

[1] ينظر: مباحث التّخصيص عند الأصوليين، عمر الشّيلخاني، ص269.

[2] ينظر: إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص324.

[3] ينظر: نهاية السّول، البيضاوي، 463/2.

[4] ينظر: إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، ص324.

[5] ينظر: إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، مرجع سابق، ص324،325، نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، 1956/5.

[6] ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، 157/1.

– أنّ كلًا من العموم والقيّاس دليل لو انفرد، وقد تقابلا من دون مرجّح فيجب التّوقف؛ لأنّ التّرجيح يكون بالعقل أو النّقل ولم يتحقق شيء من ذلك[1]، يوضّح ذلك الجويني بقوله: « والمختار عندنا في هذه المسألة الوقف، فإن وجدنا فيما سلف معتصمًا مقطوعًا به في مصير أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى الخبر الّذي ينقله النّقلة في معارضة اللّفظ العام من الكتاب، ولسنا نجد مثل هذا في القيّاس، ولا يستتب لنا دعوى القطع في تقديم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم القيّاس على عموم الكتاب، وإذا تعارض الأمر في مسالك الظنون كما ذكره القاضي، ولم نجد أمرًا مثبوتًا سمعيًا فيتعيّن الوقف»[2].

و لعلّ مكمن الاختلاف بين الأصوليين راجع إلى قوة أو ضعف العام مقارنة بالقياس.

8- التّخصيص بالمفهوم:

يخصص المفهوم الدّلالة العامة عند القائلين به سواءً كان ذلك مفهوم الموافقة أو المخالفة، وهذا يتّضح من خلال مقولة الآمدي التالية: «لا نعرف خلافًا بين القائلين بالعموم والمفهوم، أنّه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواءً كان من قبيل مفهوم الموافقة أو من قبيل مفهوم المخالفة»[3]، وقريب من هذا المعنى أورده التّلمساني في قوله: « يجوز تخصيص العموم بالمفهوم عند أكثر القائلين به »[4]، ويرى التّلمساني أنّ التّخصيص به يؤمّن لنا الجمع بين الدّليلين[5]؛ أي أنّ النّص العام والمفهوم فكلاهما دليل شرعي، وإذا كان المفهوم خاص في مورده، فوجب أن يكون مخصصًا للعام، لترجيح دلالة الخاص على العام[6]، وبذلك يحفظ الدّليلان من الإلغاء، كما أنّ اللّفظ دلّ عليه بمقتضى اللّغة، فخص كالنّطق[7].

وعليه فإنّ القائلين بالمفهوم جوّزوا التّخصيص بالمفهوم؛ لأنّ مفهوم المخالفة مستبط من اللّفظ من جهة اللّغة، لا المعنى؛ فالقرائن اللّغوية هي الّتي أحالت إلى إدراك مفهوم المخالفة، ومن ثمّ تتنزّل منزلة المنطوق.

---

[1] ينظر: المستصفى، الغزالي، 129/2.
[2] البرهان في أصول الفقه، الجويني، 157/1.
[3] الإحكام، الآمدي، 401/2.
[4] مفتاح الوصول، الشريف التّلمساني، ص537.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص538.
[6] ينظر: الإحكام، الآمدي، 401/2.
[7] ينظر: شرح الكوكب المنير، الفتوحي، 210/3.

أمّا مفهوم الموافقة فإنّه يجوز التّخصيص به عند معظم الأصوليين، حتّى وإن كانت الدّلالة عليه من قبيل القيّاس وهذا مذهب التّلمساني، وهذا ما يوضّحه السّبكي قائلًا: « ويجوز التّخصيص بالفحوى؛ أي مفهوم الموافقة، وإن قلنا الدّلالة عليه قياسيّة»[1]. وهذا لأنّهم رأوا أنّ القيّاس مخصص للدّلالة العامة.

ومثال تخصيص العام بمفهوم الموافقة قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: «لَيُّ الواجدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وعقوبَتَهُ»[2]، فالحديث عام في كلّ من تماطل في تسديد دينه مع قدرته على ذلك، فلغريمه كلّ الحق التّصريح بالمماطلة للقاضي، ومن ثمّ يعاقب بالحبس، لكن هذا الحديث خصص بمفهوم الموافقة المستنبط من قوله تعالى:﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[3]، فالآية تبيّن بمنطوقها تحريم التأفيف، ويستنبط من هذا تحريم الضرب[4]، وكلّ أنواع الأذى الأكثر درجةً من التّأفيف، وعليه « فإنّه يفهم منه منع حبس الوالد في الدّين، فلا يحبس في دين ولده»[5] ومنه فمفهوم الموافقة للآية الكريمة خصص عموم الحديث المذكور آنفًا، ومن ثمّ يخرج حكم الوالد المماطل بدين ابنه، فلا يجوز عقوبته بالحبس.

ومن الأمثلة التي احتج بها التّلمساني على تخصيص العام منع نكاح الحر بالأمة «مع وجدان الطول بالمفهوم من قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾[6]، فإنّ مفهومها يقتضي أن لا يجوز نكاح الأمة لمستطيع الطول، فتقول الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا: هذا يعارض عموم قوله تعالى:

---

[1] البدر الطالع في حلّ جمع الجوامع، محمد بن أحمد المحلي الشّافعي، 397/1.

[2] أخرجه ابن حجر العسقلاني بالصيغة التّالية: « ليّ الواجد ظلم وعقوبته حبسه»، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، رقم الحديث 1237، 102/3.

[3] سورة الإسراء: الآية23.

[4] ينظر: مفتاح الوصول، الشّريف التّلمساني، ص553.

[5] مذكرة أصول الفقه، الشّنقيطي، ص346.

[6] سورة النساء: الآية 25.

﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾،[1] والجواب عند أصحابنا: أنّه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم لأنّ في ذلك من الجمع بين الدليلين»[2].

فالاسم الموصول ما في قوله تعالى: ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ عام يشمل جميع النّساء الطيبات، فالآية بعمومها تقتضي أنّ كلّ امرأة طيبة يحق للمؤمن الزّواج بها سواءً حرّة أو أمة، ولكن هذه الآية خصصت بمفهوم المخالفة المستنبط من قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُومِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُومِنَٰتِ﴾[3]، وعليه فإن واجد الطول لا يحل له نكاح الأمة، لذا أخرجت الأمة من عموم: ﴿مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[4] فتبقى بذلك هذه الآية ظاهرة في العموم لكن استلت منها الأمة لواجد الطول، وهذا التخصيص منبعث من مفهوم المخالفة.

[1] سورة النساء: الآية 03.
[2] مفتاح الوصول، الشّريف التلمساني، ص538.
[3] سورة النساء: الآية 25.
[4] سورة النساء: الآية 03.

خاتمة

اهتدى الأصوليون إلى آليات دقيقة مكّنتهم من استنطاق النّصوص الشّرعية، واستنباط دلالتها، وعليه فقد كان لهم اهتمام منقطع النّظير بالقضايا الدّلالية، ومن خلال بحثنا هذا والّذي صوّب وجهته نحو القضايا الدّلالية عند الشّريف التّلمساني توصلنا إلى ما يلي:

1. يُعدُّ التّلمساني أحد علماء الأصول أسهم كغيره من الأصوليين في مجال البحث الدّلالي، فبين الطرق الدلالية التي يتوسل بها الأصوليون لاستنباط الحكم وهي دلالة المنطوق والمفهوم، وذهب الشريف التلمساني مذهب المتكلمين في هذا التّقسيم
2. يرى التلمساني أن المنطوق هو ما دَلّ عليه اللّفظ في محل النطق؛ سواءً كان ذلك حكمًا؛ كالأمر والنّهي أو التّخيير، أو غير حكم كالنّص والظّاهر فمعناهما مستفاد في محلّ النطق.
3. أدرج التّلمساني النّص والظاهر والمجمل والمؤول ضمن القسم الثاني من أقسام المنطوق؛ أي متعلق الحكم؛ لأنّه رأى أنّ هذه المتعلقات توصل كلّها إلى حكم معين؛ ولأنّها كذلك صح إطلاق النّص عليها وذهب في هذا مذهب الشافعي، ومن هذا المنطلق أدرج التّلمساني المؤول والمجمل ضمن المنطوق؛ لأنه عُرِف الحكم منهما، فالأول بقرينة خارجية أما الثّاني فتوصل إلى المراد منه بقرائن عديدة، وبهذا يكون التّلمساني قد ذهب بالمنطوق مذهبًا مخالفا لما عليه الأصوليين، فرأى أن كلّ ما يستفاد منه الحكم فهو منطوق، بما أنّه نص عند الشّافعي.
4. يخالف التلمساني الأصوليين في اعتباره للمجمل والمؤول من المنطوق؛ لأنها يفضيان إلى حكم بواسطة القرائن، ومن هنا فالمنطوق عنده هو المعنى الذي دلّ عليه اللّفظ في محل النطق، أو المعني الذي دلّ عليه اللّفظ بواسطة اصطحاب السياق والقرائن، فرؤيته للمنطوق أوسع ممّا ذهب إليه الأصوليون
5. خالف التلمساني المتكلمين حينما قسم المنطوق إلى ما يدل عليه الحكم وما يدل على متعلق الحكم، وذهب مذهب البيضاوي، حينما قسم المنطوق إلى ما دَلّ على الحكم
6. المجاز عنده من قبيل المنطوق؛ لأن دلالته مستفادة في محل النطق بالاستناد إلى القرائن.
7. يقترب التلمساني في تناوله لدلالة اللّفظ على الحكم من عبارة النص عند الحنفية؛ وذلك حينما يحيل في بعض المواضع إلى الدّلالات المتعددة للبنية الواحدة، الدّلالة الأولى ناجمة عن الوضع أمّا الثّانية فلازمة عن الأولى. وهذا قريب من عبارة النّص عند الحنفية، والّذين توصلواْ إلى دلالتين الأولى مقصودة من السياق أصالةً أمّا الثّانية فتابعة للأولى.

8. يختلف في تناوله عن الحنفية حينما عَوّل على الوضع في المعنى الأول، بينما عَوّل الحنفية على ما سيق له الكلام حتى وان كان هذا المعنى التزاميًا.
9. تتبع الشريف التلمساني المعاني التي يخرج إليها الأمر والنهي، وهذا يدل على اهتمامه بدلالتهما لأنه ينجرّ عنهما الأحكام الشرعية.
10. نظر إلى المفهوم على أنه ما دلّ عليه المنطوق في غير محلّ النّطق، لذا فهو يعتبره دلالة لا مدلولاً .وذهب في هذا مذهب ابن الحاجب.
11. عدَّ مفهوم الموافقة هو دلالة اللفظ المنطوق به على ثبوت حكمه للمسكوت، شرط أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.
12. اشترط الشريف التلمساني في مفهوم الموافقة الأولوية في حكم المسكوت عنه متبعًا في ذلك الجويني ، إلّا أنه يقرّ بوجود حالة المساواة ما جعله يدرجها ضمن مفهوم الموافقة الخفي.
13. قسَّم مفهوم الموافقة حسب الدلالة المثبتة للمسكوت إلى مفهوم موافقة جلي وخفي، فالجلي يثبت دلالة قطعية للمسكوت، بينما الخفي يثبت له دلالة ظنية يتخللها الاحتمال.
14. يندرج ضمن مفهوم الموافقة الجلي التنبيه بالأدنى على الأعلى، والتنبيه بالأعلى على الأدنى بينما الخفي يندرج ضمنه التنبيه بالأدنى على الأعلى كما أنه أدرج مفهوم الموافقة المساوي ضمن هذا النوع.
15. رأى التلمساني أنّ إثبات الحكم لمفهوم الموافقة يكون عن طريق القياس، فاستنباط الدلالة الموافقة للمنطوق تكون بعد إدراك المعنى المشترك بين دلالة المنطوق ودلالة مفهوم الموافقة، فهو إذن قياس قيس فيه مسكوت على مذكور لوجود الجامع بينهما.
16. ينبني مفهوم المخالفة عند الأصوليين عمومًا والتّلمساني خصوصًا على إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وأدركوا أنّ النقيض أعم من الضد وقد سبقوا بهذا بالمر والذي بيّن أيضًا أنّ التّخالف أعم من التّعاكس.
17. وضع التلمساني شروطًا للأخذ بمفهوم المخالفة من النّص المقيد بقيودها، وهذه الشّروط يجمعها خيط رفيع وهو أنّ القيد الذي قيد به المنطوق ذكر لهدف معين لذا لا يتعداه إلى إدراك مفهوم المخالفة. وتنبني مفاهيم المخالفة على آليات لغوية من خلالها يدرك التّقييد الذي قيّد به النّص المنطوق، فيتمكن مستنبط الأحكام من التّحرك المنطقي من دلالة المنطوق إلى دلالة مفهوم المخالفة إلّا مفهوم اللّقب؛ لذا اعتبر أضعف المفاهيم.

18. أومَأ التلمساني إلى أن مفهوم المخالفة يعتريه العموم كالمنطوق الذّي استنبط منه ولحقه العموم، ولما رصد هذا النوّع ضمن العموم اللغوي اتّضح لنا أنّه يرى أنّ مفهوم المخالفة دلالته لفظية تدرك عن طريق اللّغة، ولا تدرك عن طريق العقل، لأن من رآها تدرك عن طريق العقل ضم هذا النوع ضمن العموم العقلي.

19. عدّ التلمساني النّص والظاهر والمؤول من الواضح الدلالة مع التفاوت الموجود في درجة الوضوح ؛فأعلاها النّص ويليه الظاهر ثم المؤول.

20. تعتبر دلالة النص قطعية سواءً بالوضع أو بالقرينة والسياق، لذا فالنص عند التلمساني ما يفيد معنى واحدًا بالوضع أو بالقرينة والسياق، وقد اعتلى سنام الواضح الدّلالة.

21. تعتبر دلالة الظاهر والمؤول ظنية لتنازع دلالتين على دال واحدٍ.

22. مكمن الترجيح في الظاهر هو اللّفظ وأصل وضعه (حالات الأصالة)، أما الترجيح في المؤول فيعود إلى الدليل الخارجي والترجيح يكون للحالات الفرعية، كما أنّ التّلمساني يحيل إلى أنّ الحقيقة لا تتعلق بالوضع الأول للمفردات، إنما الحقيقة ما استقر عليه اللّفظ من المعنى عند مستعمليه سواء أكان بالعرف أم بالشّرع.

23. تقدم الحقيقة على المجاز في الظاهر لأنها تكفل للنص الوضوح الدلالي ،وقدمها الأصوليون لكبح جماح النظر في النصوص الشرعية وترجيح المجاز مع عدم وجود القرينة الدالة على ذلك.

24. يقرُّ التلمساني بوجود المشترك اللّفظي، إلا أنّه خلاف الأصل، فالألفاظ وضعت لتدل على معنى واحد لا معانٍ مختلفة، فلذلك وضع اللّفظ أولًا على حقيقته، ويحمل على المعنى الثّاني على وجه المجاز

25. لقد بيّن التّلمساني مجموعة من المسالك التي يأخذ منها اللّفظ على ظاهره، إن لم توجد قرينة تصرفه عن ذلك؛ لأنهم أمام نص شرعي لا يمكنهم قراءته عن طريق التّأويل إن لم توجد قرائن أو أدلة تحيل إلى المعنى الباطن دون الظّاهر، وعليه يجب المسك بالمعنى الظاهر للنّص.

26. هذه المسالك التي ذكرها التلمساني تعود إلى أصل المفردات إبّان وضعها الأول؛ سواءً ما تعلق بالمفردة حال إفرادها كالتّأسيس والانفراد والإطلاق والعموم وغيرها، أو تعلّق بها أثناء مصاحبتها لمفردات أخرى، مشكلة نسيجًا لغويًا كالتّرتيب، هذه المسالك يجب على مستنبط

الأحكام الشّرعية التّفطن إليها والأخذ بها لئلا يصرف الكلام من المعنى الرّاجح إلى المرجوح بدون قرينة.

27. الغموض الدّلالي عند الأصوليين يعني تعدد الاحتمالات والمعاني للنّص الواحد، وقد يرجّح معنى معين فتتضح دلالة النّص، وقد تتساوى الاحتمالات مما يعني أنّ النّص غامض الدّلالة

28. اقتصر التّلمساني على مجال واحد للغموض ألا وهو المجمل مخالفًا بذلك المتكلمين ومتّبعًا ابن حزم الظاهري؛ لأنّ المجمل يمكن رفع الخفاء والغموض الدّلالي عنه بواسطة القرائن ومنه يمكن استنباط الحكم الشّرعي منه، بخلاف المتشابه الذي لا يدرك معناه لأنه أشد إبهامًا من المجمل.

29. أرجع التّلمساني أسباب الغموض إلى منافذ لغوية بحتة، واصطحب السياق سواءً اللغوي أو الخارجي، لما له من أثر في إخراج البنى من الإجمال والاحتمال إلى تحديد الدّلالة المقصودة.

30. القرينة عند التّلمساني كل ما من شأنه توضيح الدّلالة المقصودة من اللّفظ كما تسهم أيضًا في تقوية دلالة اللّفظ الظاهر.

31. المهمة الموكلة للقرينة عند التّلمساني هي:

إنها تعتبر إشارة على أنّ المعنى أُريد به المجاز لا الحقيقة.

الوصول إلى المعنى الصحيح والمقصود من اللّفظ.

مساندة اللّفظ الظاهر ليصبح نصًا؛ أي ليدلّ على معنى واحد.

التّرجيح بين المعاني المحتملة وإخراج المجمل من الغموض إلى التجلي.

32. أدرك التلمساني أهمية السّياق، وضرورة الاعتماد عليه للوصول إلى الدّلالة الصّحيحة، وبالتالي سبق علماء الدلالة المحدثون الّذين اصطحبوا السّياق وعوّلوا عليه.

33. للسّياق وظيفة أساسية كيف لا وهو الّذي يرجح بين المعاني المحتملة، وبالتالي خروج اللّفظ من الضّبابية والتّعتيم إلى الدّلالة الظّاهرة.

34. يعتبر التقسيم الذي أورده التّلمساني واضح؛ فهو ينظر إلى نوع القرينة فإن كانت بنية الكلمة تحدد دلالتها عدت لفظية، أمّا إذا كان للسّياق اللّغوي السّابق واللّاحق دور في تحديد الدّلالة عدت سياقية، أمّا إذ رُجّح معنى اللّفظ من خارجه عدّت خارجية. لكن مع ذلك نلمس وجود وشائِج بين القرينة السّياقية والقرينة النّصية ذلك أنّ السياق قد يضيق فيحدد دلالة اللّفظ الذي قبله أو بعده،

وقد يتّسع ليشمل النّص أو الكتاب، لكن التّلمساني لما رأى أن القرينة النّصية بعيدة عن النص عَدّها خارجية.

35. إنّ التقسيم الذي أورده التلمساني شاملًا لمعظم أنواع القرائن السياقية منطلقا من بنية الكلمة كقرينة ليصل إلى القرائن الحالية.

36. رأى التلمساني أن العموم توسم به الألفاظ لا التراكيب، ويكون بذلك سبق علماء الدّلالة المحدثون حينما رأوا أنّ الكلمة الأساسية ذات لكسيم واحد.

37. رأى التلمساني أنّ من وما الموصلتان يستفاد منهما العموم بحسب وضعهما اللّغوي وذهب في هذا مذهب القرافي ومخالفًا العديد من الأصوليين أمثال الجويني والغزالي.

38. يرى التلمساني أن أي الشرطية والاستفهامية من ألفاظ العموم، وخالف الرازي في اعتبار عموم أي منبعث منها عنده، بينما منبعثًا من القرينة التي هي الإضافة عند التّلمساني وهذا مرده كونها نكرة معنىً تلزم الإضافة في معظم صورها لهذا تحتاج إلى قرينة الإضافة تبعث فيها العموم بعدما كانت دالة على المفرد.

39. ذهب التلمساني مذهب السرخسي في اعتبار عموم أي الموصولة ناجمًا عن القرينة مع الاختلاف الجلي بينهما.

40. ذهب التلمساني مذهب الجمهور؛ حينما رأى النكرة في سياق النفي عامة بقرينة، فالعموم الذي اعتراها محصلة اقترانها بالنفي الّذي أصبغ عليها صفة العموم.

41. رأى التلمساني أن دخول "الـ" التعريف الجنسية على اللّفظ المفرد يلبسه رداء العموم، وهذا العموم معنوي لا لفظي ناشئ من اقترانه بالـ التعريف، فكما تكسب اللّفظ المفرد صبغة العموم، فمن الأحرى أن تصبغ سمة العموم على اللفظ الجمع.

42. خالف التلمساني الأصوليين في عموم كل وجميع فرآهما يعمّان بقرينة، وهذا راجع حسب رأيه للزومهما الإضافة في معظم صورهما.

43. يقتصر التّلمساني في تناوله للعموم العرفي على المحذوف الّذي تكفل العرف بتحديده وتعميمه، وفي هذا يختلف عن بعض الأصوليين مثل تاج الدّين السبكي، الذي يبيّن أن العموم العرفي ينقسم إلى قسمين وهما: عموم مفهوم الموافقة وعموم المحذوف وهذا الاختلاف مرده وجه الدّلالة في عموم مفهوم الموافقة؛ فمن رأى وجه الدّلالة لفظية رأى أنّ العرف يتكفل بتعميمها وبالتّالي أدرجها ضمن العموم العرفي، لكن التّلمساني لما رآها من قبيل القياس لم يدرجها ضمن هذا النوع.

44. كما يبيّن أنّ للمقتضى عمومًا، فهو من ضرورات الكلام، فيتوقف عليه صدق المنطوق وصحته شرعًا، لذا فهو كالمنصوص عليه، والمنصوص يعم إذا لم نجد قرينة تخصصه، وعليه فالمقتضى يلحقه العموم كذلك.

45. أدرج التّلمساني عموم المفعول به المحذوف ضمن العموم العقلي مخالفًا بذلك الحنفية الذين ضموه إلى المقتضى، واتبع في هذا المنحى الغزالي الذي أخرجه من المقتضي، لحاجة الجملة لغة إليه.

46. ينطلق التلمساني في مفهومه للخصوص من التّضييق الّذي يلحق اللّفظ العام عبر قرائن أسهمت في إخراج بعض أفراد العام منه، وعليه يرى أنّ الخاص هو ذلك اللّفظ العام الذي خصصت دلالته عن طريق قرينة داخلية أو خارجية.

47. انطلق الأصوليون في اعتبارهم الاستثناء مخصصًا للدلالة من مفهوم الإخراج؛ فهو عند المالكية والشّافعية إدخال المستثنى في حكم مخالف للمستثنى منه، فيثبت نقيض حكم المستثنى للمستثنى منه، ومن ثمّ فحكم المستثنى منه خرج من حكم العام، وأمّا عند الحنفية فهو إخراج المستثنَى من حكم المستثنى منه، ويُعطى حكم خاص به.

48. عدّ الشّافعي تخصيص الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة للجميع، ومن ثم تدخل الجمل المعطوفة بعد الاستثناء في حكم مخالف للمستثنى منه، وهذا استنادًا لقرائن داخلية وخارجية. أمّا الحنفية فأرجحت التّخصيص للجملة الأخيرة فقط فتخرج من حكم ما قبلها، ومن ثم فالجمل الأولى تبقى على عمومها .

49. يرى التّلمساني وأصحابه أنّ الاستثناء مخصص للدّلالة العامة من منطلق إدخال المستثنى في حكم مخالف للمستثنى منه، فيثبت نقيض حكم المستثنى للمستثنى منه.

50. إنّ الاستثناء المستغرق عند التّلمساني لا يفضي إلى دلالة، وعليه فلا يُعتبر مخصص للدلالة العامة.

51. عدّ التّلمساني التّخصيص بالاستثناء الوارد بعد جمل معطوفة من قبيل المجمل؛ فلا يمكن اعتباره مخصصًا للجملة الأخيرة أو الجمل المعطوفة إلّا باصطحاب القرائن الدّاخلية والخارجية والّتي تمكّنه من التّرجيح في مكمن التّخصيص.

52. عد التّلمساني الشّرط والاستثناء والغاية مخصصات للدلالة؛ لأنّ التقييد بها في النّص يحيل إلى خروج بعض أفراد العام الّذين لم يتوفر فيهم التّقييد الذّي قيّد به المنطوق.

53. أدرك التّلمساني العلاقة الموجودة بين النّص التشريعي وبقية المخصصات الخارجة عنه، لذا اعتبر الكتاب والسنة وخبر الواحد والمفهوم مخصصات لأنها أدلة من جهة، ولكون العام ظني الدلالة من جهة أخرى، ولأنّ العمل بكليهما يضمن لنا العمل بالدّليلين.

وبعد هذه الوقفة عند هذا الكتاب المفعم بالقضايا الدّلالية، ندرك أنّ التّلمساني كان عالما دلاليا بحق أسهم في إثراء البحث الدلالي العربي الجزائري.

وما توفيقي إلا بالله

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السّبكي وابنه عبد الوهاب بن علي، حققه جماعة من العلماء بإشراف النّاشر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1404هـ-1984م.
2. إتحاف الأنام بتخصيص العام، محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة، ط1، 1417هـ-1997م.
3. إتحاف ذوي الأبصار بشرح روضة الناظر في أصول الفقه، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1418هـ-1996م.
4. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، ط3، 1402هـ-1982م.
5. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط2، 1420هـ-2000م.
6. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، علاء الدين علي بن باز الفارسي، حققه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1412هـ-1991م.
7. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق محمد حامد الفقي، أحمد محمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، الإحسان 1372هـ-1953م.
8. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، حققه إحسان عباس، ط الآفاق الجديدة.
9. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمّد الآمدي، علّق عليه عبد الرّزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ-2003م.
10. أحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي، عرّف الكتاب محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، كتب هوامشه عبد الغاني عبد الخالق، دار الكتب العلمية بيروت، 1395هـ-1985م.
11. أحكام القرآن الصغرى، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المالكي، تحقيق أحمد فريدي المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.
12. أحكام كلّ وما عليه تدل، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن تمام السّبكي، تحقيق علي معوض عادل عبد الموجود، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.

13. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، منشوارت محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 1419ھ-1999م.
14. الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، الدّار العربية للكتاب، ط3.
15. أصول السّرخسي، أحمد بن أبي سهل السّرخسي، حققه أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النّعمانية، حيدر آباد الهند، 1272هـ.
16. أصول الشاشي، أبو علي الشاشي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1402ھ-1982م.
17. أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1427ھ-2006م.
18. أصول الفقه، محمد أبو النّور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث.
19. أصول الفقه الإسلامي، شاكر بك الحنبلي، اعتنى به رفعت ناصر السّحاب، المكتبة المكية، ط1،1423ھ-2002م.
20. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط1، 1406ھ-1986م.
21. أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول، أحمد بن علي الرّازي الجصّاص، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النّشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1414ھ-1994م.
22. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت لبنان،ط15، مايو، 2002.
23. الألفاظ والدلالات الوضعية، نذير بوصبع، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2008م، ص 373.
24. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1422ھ-2001م.
25. الإمام في بيان أدلة الأحكام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السامي، دراسة وتحقق رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1407ھ-1978م،
26. البحث الدّلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب عند الشوكاني، إدريس بن خويا، مطبعة بن سالم الأغواط، ط1.
27. البحر المحيط في أصول الفقه، الزّركشي، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، راجعه عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط2، 1413ھ/1992م.
28. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي القاهرة.
29. البدر الطالع شرح جمع الجوامع، أبو عبد الله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، شرح وتحقيق أبي الفداء مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1426هـ-2005م.

30. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، علق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1412ه-1997م.
31. البستان في ذكر الأولياء والعلماء من تلمسان، ابن مريم الشّريف المليتي المديوني التّلمساني، وقف على طبعه واعتنى بمراجعته الشّيخ محمد بن أبي شنب، طبع في المطبعة الثعالبية، 1326هـ-1908م.
32. بيان المختصر، شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب في أصول الفقه، محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصفهاني، تحقيق محمد مظفر بقا، ط أم القرى.
33. تاريخ ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي خليل شحاذة، مراجعة سهيل زكّار، دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م.
34. تاريخ الأدب الجزائري، محمد الطمار، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2010.
35. تاريخ التشريع الإسلامي، منّاع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2، 1417هـ -1996م.
36. تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن الجيلالي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
37. التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي (ت476ه)، حققه وشرحه محمد حسن هيتو، دار الفكر العربي، 1403ه-1983م.
38. التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد الرّياض، 1414هـ.
39. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدّين محمود بن أحمد الزّنجاني، حققه وعلّق عليه محمد أديب صالح، مؤسسة الرّسالة، ط4، 1402هـ-1982م.
40. التّصور اللّغوي عند علماء أصول الفقه، السّيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية.
41. التّعريفات، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، وضع حواشه وفهارسه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 1424هـ-2003م.
42. تعريف الخلف برجال السلف، لأبي القاسم محمد الحفناوي، طبع بمطبعة بييرفونتانة الشّرقية، 1324هـ-1906م.
43. تفسير البغوي، معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرّج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1411.
44. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرّياض، ط2، 1420ه-1999م.
45. تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، المطبعة العلمية.
46. تفسير النّصوص، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ-1993م.

47. التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج الحلبي، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ط1، 1419ھ-1999م.
48. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي ابن محمد بن حجر العسقلاني، اعتنى به أبو عاصم حسن بن عبّاس بن قطب، مؤسسة قرطبة، دار المشكاة، ط1، 1416هـ-1995م.
49. تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، صلاح الدّين أبي سعيد خليل العلائي الدّمشقي، تحقيق علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنّشر، بيروت لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
50. التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، حقّقه وعلّق عليه محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط2، 1401ھ-1981م.
51. تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والتّرجمة.
52. الجامع الصّحيح، وهو سنن التّرمذي، أبو العباس محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر.
53. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة محمد رضوان عرقسوسي، ماهر حبوش، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1428هـ-2006م.
54. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرُّشد، الرّياض، ط2، 1420ھ-2000م.
55. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من أعلام مدينة فاس، أحمد بن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط، ط1.
56. خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1414هـ-1997م.
57. الخلاف اللفظي عند الأصوليين، عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة، مكتبة الرشد الرياض، ط2، 1420ھ-1999.
58. دراسات في اللّسانيات التّطبيقية، حقل تعليمية اللّغات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009.
59. الدّراية في تخريج أحاديث الهداية، أبو الفضل شهاب الدّين أحمد بن علي ابن محمد بن حجر العسقلاني، صححه وعلق عليه عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة بيروت لبنان.

60. الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، علي حسن الطويل، دار البشائر، ط1،2006.
61. دلالة الألفاظ ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984.
62. دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنّشر والتّوزيع والخدمات الطباعية، ط1، 2002م.
63. دلالة السياق، دراسة أصولية، نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1427ﻫ-2006ﻡ.
64. دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم كمال محمد بشر، مكتبة الشباب.
65. الدّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1417هـ-1997م.
66. ديوان امرؤ القيس، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة بيروت لبنان، ط2، 1425ﻫ/2004ﻡ.
67. رحلة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، عارضها بأصوها وعلق حواشيها محمد بن تاويت الطنجي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
68. الرد على النحاة، ابن مضاء، دراسة وتحقيق، محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، 1399ﻫ-1979ﻡ.
69. الرّسالة، محمد بن إدريس الشّافعي، حقّقه وشرحه أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، 1357هـ-1938م.
70. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771)، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض، عادل عبد الموجود، عالم الكتب للطباعة والنشر.
71. رواية اللّغة، عبد الحميد الشلقاني، دار المعارف بمصر.
72. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل السيد محمود الألوسي، ضبطه وصححه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،ط1، 1415هـ-1994م.
73. روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة، حققه شعبان محمد إبراهيم، مؤسسة الريان، المكتبة التدمرية، المكتبة المكية، ط1، 1419هـ-1998م.
74. سبل الاستنباط من الكتاب والسّنة- دراسة بيانية ناقدة- محمود توفيق محمد سعيد، مطبعة الأمانة، 1992م.
75. سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدّين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

76. سنن الدار قطني، على بن عمر الدار قطني، حقّقه شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، جمال عبد اللطيف، مؤسسة الرسالة.
77. السّنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
78. الشافية في علم التّصريف، أبو عمرو عثمان بن عمرو الدّويني النّحوي المعروف بابن الحاجب (ت 646ﻫ)، دراسة وتحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية.
79. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع.
80. شذا العرف في فن الصّرف، أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي، (ت 1315ﻫ)، قدّم له وعلّق عليه محمد بن عبد المعطي، دار الكيان للطباعة والنّشر.
81. شرح التّلويح على التّوضيح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية بيروت.
82. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ-1973م.
83. شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام، الخطيب التبريزي، كتب حواشيه غريد الشّيخ، وضع فهارسه العامة أحمد شمس الدّين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
84. شرح السّنة، الحسين بن مسعود البغوي، حقّقه شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، ط2، 1403 هـ-1973م.
85. شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب، عبد الرحمن الإيجي، ضبطه فادي نصيف، وطارق يحي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمي بيروت لبنان، ط1، 1421ﻫ-2000م.
86. شرح الكوكب المنير، الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، المعروف بابن النّجار، تحقيق محمد الزحيلي، نزيه حماد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
87. شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، حققه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1404هـ-1988م.
88. شرح مختصر المنتهى الأصولي، أبو عمرو عثمان ابن الحاجب، شرحه عضد الدّين عبد الرّحمن الإيجي، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1424هـ-2003م.
89. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي، حققه وعلّق عليه محمد سيد جاد الحق، بيروت لبنان، ط1، 1399هـ-1979م

90. شرح مفتاح الوصول، مولود السريري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1433-2012م.
91. شرح المفصل للزمخشري، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1422ه-2001 .
92. شرح نور الأنوار على المنار، شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
93. الصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، راجعه محمد محمد تامر، دار الحديث القاهرة، 1430هـ-2009م.
94. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مركز الدّراسات والإعلام، دار إشبيليا.
95. صحيح بن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، حققه محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1400ه-1980م.
96. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1412هـ-1991م.
97. الطراز في شرح ضبط الخرّاز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله التّنسي، تحقيق أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، السعودية ،ط1، 1420هـ.
98. طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، عبد الرحمن السعدي، دار البصيرة، ط1، 2000م.
99. العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1410هـ-1990م.
100. العربية والغموض، دراسة لغوية في دلالة المبني على المعنى، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2013م.
101. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية، دار الكتب، ط1، 1420هـ-1999م.
102. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 ، 1406ه-1986م.
103. علم الدلالة ، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط5، 1998م.
104. علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة كلية الآدب، الجامعة المستنصرية.
105. علم الدّلالة، كلورد جرمان، ريمون لوبلون، ترجمة نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قاز يونسن، بنغازي، ط1، 1997م.

106. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م.
107. علم الدلالة العربي النّظرية والتّطبيق، دارسة تاريخية تأصلية نقدية، فايز الدّاية، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، ط سوريا، ط2، 1417هـ-1996م .
108. علم الدلالة اللّغوية، عبد الغفار حامد هلال، جامعة الأزهر.
109. علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، ط1.
110. الغيث الهامع ،أبو زرعة أحمد بن عبد الرحمان العراقي، تحقيق محمد تامر حجازي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
111. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد علي بن حجر العسقلاني، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد عبد الباقي، قام بإخرجه محب الدّين الخطيب، المكتبة السّلفية.
112. الفروق اللّغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة.
113. فصول في فقه العربية، رمضان عبد التّوّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط6، 1420هـ-1999م.
114. الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي، اعتنى به أيمن صالح سفيان، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1995م.
115. في التراث واللغة والشّعر واللّغة، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة.
116. القاعدة الكلية، إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول، الشيخ محمود عبور هرموش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع، ط1، 1406ﻫ-1987م.
117. القرائن عند الأصوليين، محمد بن عبد العزيز المبارك، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1426ﻫ-2005م.
118. القرائن والنص، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، أيمن صالح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435ﻫ-2010م.
119. قواطع الأدلة في الأصول، أبو مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السّمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشّافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
120. الكامل في ضعفاء الرّجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت.
121. كتاب الأضداد، محمد بن قاسم الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا بيروت.

122. كتاب السّنن الكبرى، الإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، قدّم له عبد الله بن عبد المحسين التركي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، حققه وخرّج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1421ه-2001م.

123. كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير ميمون بن قيس بن جندل الأعشى والأعشين الآخرين، طبع بمطبعة آدلف، 1927م.

124. كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم وحقائق الإعجاز، يحي بن حمزة العلوي، طبع بمطبعة المقتطف بمصر ، 1222ه-1910م.

125. كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، محمد بكر حسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1384هـ- 1965م .

126. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدّين النّسفي، دار الكتب العلمية بيروت.

127. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر بيروت.

128. لسانيات النّص، (مدخل إلى انسجام الخطاب)، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، 1991م.

129. اللّمع في أصول الفقه، أبو أسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 2003م -1424ه.

130. مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، منشورات كلية الدّراسات الإسلامية والعربية، ط2، 1434هـ-2013م.

131. متن شذور الذهب، جمال الدين محمد بن يوسف بن هشام الأنصاري الشهير بالنّحوي، مطبعة مصطفى الجلبي، الطبعة الأخيرة.

132. مثارات الغلط في الأدلة، الشّريف التلمساني. تحقيق محمد علي فركوس، مؤسسة الرّيان للطباعة والنّشر، ط1، 1419ه-1998م.

133. المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، ضياء الدّين بن الأثير، قدّمه وعلّق عليه أحمد الحوفي، بدوى طبانه، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، الفجالة القاهرة .

134. مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، حققه محمد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، 1374هـ-1955م.

135. مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدّين علي بن أبي البكر الهيثمي، حقّقه وخرّج أحاديثه حسين سليم أسد الداراني، دار المامون للتراث.

136. محاضرات في أصول الفقه، تقرير لبحث أبي القاسم الموسوي الخوئي، محمد إسحاق الفياض، مؤسسة أنصار يان للطباعة والنّشر، ط4 ،1217هـ.

137. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرّسالة، ط2، 1412هـ-1992م.

138. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق عبد الغفار سليمان البّنداري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1425ﻫ-2003ﻡ.

139. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشّنقيطي، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ.

140. المستدرك على الصّحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النّيسابوري، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1422هـ_2002م .

141. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، اعتناء ناجي السويد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

142. مسند الدارمي المعرف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتّوزيع، ط1، 1421ﻫ-2000ﻡ .

143. مسند الشافعي، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله النّاصري، تحقيق ماهر ياسين الفحل، غرّاس للنّشر والتّوزيع، ط1، 1425هـ-2004م

144. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط5 ، 1427ﻫ .

145. معجم أصول الفقه، خالد رمضان حسن، دار الروضة، ط1، 1998.

146. معجم الأصوليين، مولود السريري السنوسي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1423هـ-2002م.

147. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت لبنان، ط2، 1400هـ-1980م.

148. معجم البلدان، ياقوت الحموي ، دار صادر بيروت.

149. معجم الفقه الحنبلي، مستخلص من كتاب المغني، لابن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1393هـ-1973م.

150. المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشّروق الدّولية ط4، 1425هـ-2004م.

151. المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م.
152. معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تحقيق أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية.
153. مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين، بشير الكبيسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م-1428هـ.
154. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التّلمساني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرّشاد.
155. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشّريف أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسن التّلمساني، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، مؤسسة الرّيان للطباعة والنّشر، ط1، 1419هـ-1998م.
156. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرّاغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدرسات والبحوث بمكتبه نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز.
157. المقتضب، أبو العبّاس محمد بن يزيد المبرد(ت285هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت.
158. المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ-1988م .
159. مقدمة ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي خليل شحادة، مراجعة سهيل زكّار، دار الفكر، 1401هـ-1981م.
160. مقدمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1.
161. مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، ط1، 1981م.
162. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في الإسلام، سامي النشار، دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط3، 1404هـ-1984م.
163. المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق هيتو، طبعة دار الفكر.
164. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السّجلماسي، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، ط1، 1401هـ-1980م .
165. المنصف لكتاب التصريف، أبو الفتح عثمان بن جني النّحوي، تحقيق إبراهيم مصطفى عبد الله أمين، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، مصر، ط1، 1473هـ-1954م.

166. منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله بن عمر البيضاوي، اعتنى به وعلق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2006.

167. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420ﻫ-1999م.

168. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، ضبطه وصحّحه ووضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1418هـ-1995م

169. موسوعة أعلام المغرب، نشر دار الغرب الإسلامي، ط1، 1417ﻫ -1996م.

170. الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس رواية يحي بن الليثي، حققه وخرج أحاديثه بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1417ﻫ-1997م.

171. ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين أبو بكر بن أحمد السّمرقندي، حققه وعلّق عليه محمد زكي عبد البرّ، ط1 1404ﻫ-1984م.

172. نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، محمد الطنطاوي، دار المعارف، ط2.

173. نشر البنود على مراقي السّعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشّنقيطي، اللّجنة المشتركة لنشر التّراث الإسلامي، المغرب الإمارات.

174. النّظرية اللّسانية عند رومان جاكوبسون، فاطمة الطبال بركة، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1413هـ-1993م.

175. نظرية النص، من بنية المعنى إلى سميائية الدال، حسين خمري، منشورات الاختلاف، ط1، 1428ﻫ-2007م.

176. نفائس الأصول في شرح المحصول، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دارسة وتحقيق وتعليق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، قرظه الشيخ عبد الفتاح أبو سنه، مكتبة مصطفى الباز، ط1، 1416هـ -1995م.

177. نفح الطيب من غض الأندلس الرّطيب، أحمد بن محمد المقري التّلمساني، دار صادر بيروت.

178. النّكت في تفسير كتاب سيبويه، أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشّنتمري، قراءة وضبط يحي مراد، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت.

179. نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي الشافعي، 1343هـ، عالم الكتب.

180. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بن بابا التبنكتي، إشراف وتقديم عبد الله الهرمة، وضع هوامشه طلاّب من كلية الدعوة الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية.

181. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشّوكاني، قدم له واعتنى به وخرّج أحاديثه رائد بن صبري ابن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية.

182. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرّسالة، 1413هـ-1992م.

2- الرّسائل:

1. ألفاظ الأخلاق في صحيح الإمام البخاري، دراسة في ضوء نظرية الحقول الدّلالية، محمد عبد الرّحمن الزامل، إشراف حامد بن أحمد الشنبري، (رسالة ماجستير) مخطوط، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1421هـ-2000م.

2. الدلالة عند الرّاغب الأصفهاني من خلال كتابه المفردات، المغيلي خدير،(رسالة دكتوراه) إشراف صفية مطهري، جامعة وهران، 2009،2010م.

3. كاشف معاني البديع، (مجموعة رسائل دكتوراه)، الجزء المعتمد هو المحقق من طرف السّعدي، كلية الشّريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

4. مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، عقيل رزاق نعمان السلطاني، (رسالة دكتوراه)، جامعة الكوفة، 1431هـ.

5. من العلامة إلى المعنى، دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، درقاوي مختار، إشراف صفية مطهري، (أطروحة دكتوراه) جامعة وهران، السنة الجامعية 2010م-2011م

3- المقالات:

1. تخصيص أحد الوحيين بالآخر عند الأصوليين بين المانعين والمجوزين، علي بن سعيد الضويحي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، م10، 1417هـ.

2. الجهود الدّلالية للإمام الشّريف التّلمساني، إدريس بن خويا، مقال مقدم في الملتقى الوطني السّابع حول إسهامات علماء الجزائر في الدّراسات اللّغوية والأدبية، يوم 06، 07مارس 2012م، جامعة أدرار، الجزائر.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر وتقدير

مقدمة.....أ

مدخل: الجهود الدلالية عند علماء العربية القدامى.....05

1- تعريف الدّلالة عند علماء العربية القدامى.....06

1-1 لغة.....06

1-2 اصطلاحا.....07

2- الجهود الدلالية عند علماء العربية القدامى.....08

1-2 الجهود الدلالية عند الشّافعي.....08

2-2 الجهود الدّلالية عند أبي حامد الغزالي.....**17**

3- التّعريف بالمؤلِف والمؤلَف.....32

1-3 التّعريف بالمؤلِف.....32

1-1-3 اسمه ونسبه.....32

2-1-3 نشأته.....33

3-1-3 مكانته العلمية.....35

4-1-3 صفاته.....37

5-1-3 شيوخه.....38

6-1-3 تلامذته.....39

7-1-3 مؤلفاته.....39

8-1-3 وفاته.....40

2-3 التّعريف بالمؤلَف.....40

3-2-1 سبب التّأليف.....40
3-2-2 قيمة الكتاب.....42
3-2-3 منهجه.....44
الفصل الأول: دلالة المنطوق والمفهوم عند الشريف التلمساني.....45
1- دلالة المنطوق عند الشّريف التّلمساني.....46
1-1 تعريف المنطوق.....46
1-2 أقسام دلالة المنطوق.....48
1-2-1 في الدّلالة على الحكم.....49
1-2-1-1الحقيقة.....49
1-2-1-2 المجاز.....54
1-2-2في الدّلالة على متعلق الحكم.....57
1-2-2-1 النص.....58
1-2-2-2الظاهر.....60
1-2-2-3المجمل.....61
1-2-2-4المؤول.....61
2- دلالة المفهوم عند الشّريف التّلمساني.....64
2-1 تعريف المفهوم.....64
2-2 أقسام المفهوم.....67
2-2-1 مفهوم الموافقة.....67
2-2-1-1 حد مفهوم الموافقة.....67
2-2-1-2 إشكالية تحديد مصطلح مفهوم الموافقة.....68
2-2-1-3أقسام مفهوم الموافقة.....70
أ- مفهوم الموافقة الجلي 70
1- التّنبيه بالأدنى على الأعلى.....71
2- التّنبيه بالأعلى على الأدنى.....72

ب- مفهوم الموافقة الخفي.....73
2-2-1-4 نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم..... 74
2-2-2 مفهوم المخالفة.....84
2-2-2-1 حد مفهوم المخالفة.....84
2-2-2-2 إشكالية تحديد مصطلح مفهوم المخالفة.....86
2-2-2-3 شروط الأخذ بمفهوم المخالفة.....87
2-2-2-4 أنواع مفهوم المخالفة.....91
1- مفهوم الصفة.....91
1-1 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الصفة.....92
2- مفهوم الشرط.....94
1-2 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الشرط.....95
3- مفهوم الغاية.....96
1-3 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم الغاية.....97
4- مفهوم العدد.....98
1-4 موقف العلماء في الأخذ بمفهوم العدد.....98
5- مفهوم الزمان.....100
6- مفهوم المكان.....100
7- مفهوم اللقب.....101
1-7موقف العلماء في الأخذ بمفهوم اللقب.....102
2-2-2-5 حجية مفهوم المخالفة.....102
الفصل الثاني: الوضوح والغموض الدّلالي عند الشّريف التّلمساني.....106
1- الوضوح الدّلالي عند الشّريف التّلمساني.....107
1-1 مجال الوضوح.....108
1-1-1 النّص.....109
1-1-2 الظاهر.....112

1-1-3 المؤول.....114
1-2 أسباب الوضوح الدّلالي.....116
1-2-1الحقيقة وفي مقابلة المجاز.....117
1-2-1-1 الحقيقة اللغوية.....118
1-2-1-2 الحقيقة الشرعية.....118
1-2-1-3 الحقيقة العرفية.....119
1-2-2 الانفراد وفي مقابلته الاشتراك.....121
1-2-3 التّباين وفي مقابلته الترادف.....123
1-2-4 الاستقلال وفي مقابلته الإضمار.....125
1-2-5 التّأسيس وفي مقابلته التّأكيد.....126
1-2-6 التّرتيب وفي مقابلته التّقديم والتّأخير.....127
1-2-7 العموم وفي مقابلته الخصوص.....128
1-2-8 الإطلاق وفي مقابلته التّقييد.....128
2- الغموض الدّلالي عند الشّريف التّلمساني.....129
2-1 مجال الغموض.....132
2-1-1 المجمل.....132
2-1-2 المتشابه.....133
2-2 أسباب الغموض الدّلالي عند الشريف التلمساني.....135
2-2-1 الاشتراك في اللفظة نفسها.....137
2-2-2 التّصريف.....139
2-2-3 اللّواحق من النّقط والشّكل.....141
2-2-4 اشتراك التّأليف.....143
2-2-5 تركيب المفصّل.....144
2-2-6 تفصيل المركّب.....145
3- القرائن عند الشّريف التّلمساني.....146

3-1 أقسام القرائن.....148
3-1-1 تعريف القرينة لغةً واصطلاحًا.....148
3-1-2 أقسام القرائن عند الشّريف التّلمساني.....150
1- القرينة اللّفظية.....151
2- القرينة السياقية.....152
3- القرينة الخارجية.....155
3-1 النّص.....156
3-2 القياس.....157
3-3 عمل الصحابي.....158
الفصل الثالث: العموم والخصوص في الدّلالة عند الشّريف التّلمساني.....161
1- العموم في الدّلالة عند الشّريف التّلمساني..... 162
1-1 مفهوم العموم.....162
1-2 الصيغ الدّالة على العموم عند الشّريف التّلمساني..... 169
1-2-1 العموم اللغوي.....170
1-2-1-1عام بنفسه.....171
1- أسماء الشرط.....171
2- أسماء الاستفهام.....174
3- الأسماء الموصولة.....176
1-2-1-2العام بقرينة.....180
1- أيّ.....180
2- النّكرة في سياق النفي.....186
3- دخول الـ الجنسية والإضافة.....189
4- كلّ وجميع.....195
1-2-2 العموم العرفي.....198
1-2-3 العموم العقلي.....205

2- مخصصات الدّلالة عند الشّريف التّلمساني.....208
2-1 مفهوم الخصوص..... 208
2-2التّخصيص بالقرائن.....212
2-2-1 التّخصيص بالقرائن اللّغوية المتصلة.....212
1- التّخصيص بالاستثناء.....212
1-1 الاستثناء المستغرق.....214
2-1 التّخصيص بالاستثناء الوارد بعد جمل معطوفة.....216
2- التّخصيص بالشرط.....219
2-1 أقوال العلماء في التخصيص بالشرط..... 221
3- التّخصيص بالغاية.....223
4- التّخصيص بالصفة.....224
2-2-2التّخصيص بالمنفصل.....225
1- تخصيص الكتاب بالكتاب.....225
2- تخصيص السنة بالسنة.....226
3- تخصيص السنة بالكتاب.....227
4- تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة.....227
5- تخصيص الكتاب بخبر الواحد.....228
6- تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس.....233
7- تخصيص عموم القرآن بالقياس.....234
8- التّخصيص بالمفهوم.....238
خاتمة.....241
قائمة المصادر والمراجع.....249
فهرس الموضوعات.....263
ملخص

ملخص:

يعد البحث عن الدلالة من البحوث التي اهتم بها العرب لاتصالها بالنص الشرعي، ووقفنا في هذا البحث عند منهج عربي أصيل حاول تدبر النّص الشّرعي وهو علم أصول الفقه.

ومن أعلامه في الجزائر الشريف التلمساني، والذي كان له حضور قوي في الاهتمام بالدلالة؛ كاهتمامه بالمنطوق والمفهوم والعام والخاص، وأثناء تنقيبه عن دلالة النصوص الشرعية اعتمد على آليات لغوية مكنته من الفهم الصحيح ؛كالاستثناء والصفة وأدوات الشرط وغيرها.

كما اهتم بالسياق باعتباره ركيزة أساسية لفهم النّص الشرعي، فيكون بذلك قد أزال الستار عن العديد من القضايا اللسانية والدّلالية التي لايزال الدرس الغربي يحاول فك رموزها.

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الشريف التلمساني،السياق

Résumé

La recherche de signification est l'une des recherches auxquelles les Arabes se sont intéressés en raison de son lien avec le texte islamique juridiquenous nous sommes intéressés durant cette recherche sur la science des origines de la jurisprudence

Parmi ses étoiles lumineuse en Algérie, Sharif Al-Telmisani, qui avait une forte présence dans l'intérêt pour la sémantique, comme son intérêt pour l'opératif, le concept, le général et le spécifique, et lors de son exploration de la signification des textes juridiques , il s'est appuyé sur des mécanismes linguistiques qui lui ont permis de comprendre le correct, l'exception, l'adjectif, les outils conditionnels et autres

Il est également prêté attention au contexte en tant qu' un pilier de l'analyse et la compréhension du texte juridique Ainsi il enleva l'ambiguïté sur de nombreuses questions linguistiques et sémantiques que les textes occidentaux tentent encore de déchiffrer

Mots clés : sémantique, Sharif Tlemceni, contexte

Abstract

The research of significance is a kind of research which Arab people take care about it. Because it is related with religious text. In our reasech we fouxe

on Arabic method inorder to manage religious text which known as ossol fikh. Sharif Telmssani who takes care about terminology pronounced and also general and specific meanings. During his work he passes through ways which end with correct understand ing , in addition to that he studies exception , adjectives and if condition.

Sharif Telmssani also studies what we call context for well understanding as a result a light on many lenguistic issues which have not been understood he will shed .opleuntil now for Western pe

Keywords: semantics, Sharif Tlemceni, context